سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أصول الفلسفة الإشراقية

عند شهاب الدين السهروردى

تأليف

الدكتور محمد على أبو ريان

ماجستير فى الفلسفة ـ دبلوم معهد العلوم الاجتماعية
دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون مع رتبة الشرف الممتازة
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٥٩

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد
القاهرة

الإهداء

إلى القلب الرحيم الذى ودع هذه الدار وأنا مغترب

إلى طلب العلم

إلى والدتى

مطبعة احمد مخيمر ٤٧١٩٣

هذا هو الكتاب الثانى من المجموعة الإشراقية

وقد صدر الكتاب الأول وهو :

« هياكل النور »

فى طبعة مستقلة عن المكتبة التجارية بالقاهرة

مقدمة عامة

اهتم معظم الباحثين فى التراث العقلى الإسلامى بدراسة الفرع المشائى للفلسفة الإسلامية ، وقد أخرجت دور النشر كثيراً من الدراسات حول الفارابى وابن سينا وابن رشد ، وبذلك أهمل جانب مشرق عميق الجذور فى الفكر الإسلامى ، وهو الفرع الأفلاطونى الذى يمثله الفيلسوف الإشراقى شهاب الدين السهروردى المقتول ومدرسته .

ويرجع الفضل فى توجيه كاتب هذه السطور إلى هذه الناحية الغنية من الفكر الإسلامى إلى الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى ، إذ عكفت تحت إشرافه منذ سنة ١٩٤٤ على جمع آثار « شيخ الإشراق » التى كان معظمها لا يزال مخطوطا فى ذلك الوقت وكان أن اتصلت سنة ١٩٤٥ بالأستاذ لويس ماسينيون المستشرق المعروف فأرشدنى إلى نواح جديدة بالبحث ، ويسر لى الاطلاع على بعض المؤلفات النادرة حول الموضوع والموجودة بمكتبة المعهد الفرنسى للآثار بالقاهرة.

ولا يسعنى فى هذه التقدمة إلا أن أتوجه بالشكر وعرفان الجميل إلى هذين العالمين الجليلين .

وليس من شك فى أن جدة الموضوع وطرافته ستثيران اهتمام كثير من الباحثين . وثمت أمر آخر وهو أن ظهور مذهب الإشراق قد دحض الادعاء الذى ظل مؤرخو الفلسفة الإسلامية يذيعونه حقبة طويلة من الزمن ؛ إذ خيل إليهم أن هجوم الغزالى العنيف على الفلسفة قد قضى عليها نهائيا فى المشرق الإسلامى بحيث لم يكن هناك ـ على حد قولهم ـ ثمت مجال لأى ابتكار فلسفى بعد ابن سينا . ولكن التطور الفكرى كان يجب أن يذهب إلى مداه رغم العقبات السياسية والدينية والأحداث التاريخية التى كانت تقف بالمرصاد لأى انحراف عن مذاهب أهل السنة . ذلك أن السهروردى عاش فى فترة الحروب الصليبية أيام صلاح الدين

الأيوبى بعد سقوط الدولة الفاطمية ، وانحدار المذهب الشيعى وانتصار الإسلام السنى وتكتل المسلمين والتفافهم حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبى على العالم الإسلامى .

كانت إذن كل الظروف السياسية والدينية غير مواتية لظهور هذا المذهب ، ولكنه انبثق خلال هذه العقبات لأنه كما سنرى فيما بعد وليد تطور فكرى كامن فى المحيط العقلى الإسلامى ، إذ أن الإشراقية تمثل المرحلة الحاسمة أو النتيجة المنطقية لتطور مذهب ابن سينا الحقيقى (١) . وبالإضافة إلى ذلك فإن اتصال الإشراق بالتشيع جعل دراسة الفكر الإشراقى ذا أهمية بالغة .

على أنه قد ظهرت خلال الأبحاث التى قمنا بها حول هذا الموضوع ، مشاكل كثيرة تناولنا بعضها بالبحث فى هذا المؤلف ، وسنتناول بعضها الآخر فى مؤلفات ستظهر تباعا إن شاء الله . هذا فضلا عما ستتضمنه هذه السلسلة من نصوص للسهروردى (٢) ولتلامذته .

وقد خصصنا هذا الكتاب لإعطاء صورة عامة عن خصوبة الموقف الإشراقى عند السهروردى مع إبراز خصائص المذهب ، وصلته بالمذاهب السابقة عليه ، وقد عنينا أن نشير فى إيجاز إلى صلة المذهب بنظرية أفلاطون فى المثل ، وذلك لكى نمهد للبحث الذى نزمع نشره قريبا عن انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشراقية وإلى فلاسفة الإسلام بصفة عامة .

ويهمنى بهذا الصدد أن أشيد بالأبحاث والمقالات التى نشرها حول الموضوع كل من :

---

(١) أشرنا إلى هذا الموضوع بالتفصيل فى فصول من الاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا ، وذلك فى بحث بالفرنسية تحت الطبع — راجع أيضا بمجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية سنة ١٩٥٧ بحثا للمؤلف عنوانه « نقد أبى البركات لفلسفة ابن سينا » .

(٢) ظهر منها كتاب هيا كل النور ، وقد أعددنا للنشر : لمحات فى الحقائق ، والألواح العمادية

Carra de Vaux, Horten, Iqbal, Spies, Ritter.

ويدور معظمها حول تحقيق تاريخ حياة سهروردى وفهرسة كتبه أو تلخيص نتف من آرائه ، إلا أن كتاب السيد محمد إقبال عن « تطور الفلسفة فى فارس » وقد تضمن بحثا عن شيخ الإشراق يمكن أن يعد محاولة أولية بسيطة لدراسة المذهب لم يكتب لها كامل التوفيق .

هذا ، وقد عكف مستشرق فرنسى بمعهد الدراسات العليا بباريس هو الأستاذ هنرى كوربان Henri Corbin ، على نشر نصوص السهروردى ، وقد نشر الجزء الأول من هذه النصوص بعد بدئنا فى هذا البحث بفترة طويلة ، ولذلك فقد اعتمدنا فى أكثر المواضع على المخطوطات الأصلية .

وإنى إذ أقدم هذا المجهود المتواضع إلى المثقفين من قراء العربية أرجو أن يحفز الباحثين على الاهتمام بهذا النوع من الدراسات ، فثمت مجال واسع للتعاون والإنتاج المثمر فى هذا الميدان كما أوضحت فى الخطاب الافتتاحى لمناقشة رسالة الدكتوراه المقدمة إلى السربون . وكان ذلك بصدد التنازع حول ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق من المستشرقين .

ولا غرو أن الروح العلمية الحقة توجب طرح الأثرة وتدفعنا إلى حب الحقيقة لذاتها وإلى التعاون مع روادها حتى نحفظ للفكر كرامته وللعلم سماحته والله الموفق سواء السبيل .

ولا يفوتنا أن نتوجه بالشكر إلى المشرف على هذه السلسلة الأستاذ الدكتور محمود قاسم جزاء ما قدم من مجهود وعناية فى نشر هذا الكتاب .

المندرة — رمل الاسكندرية

أغسطس سنة ١٩٥٨

محمد على أبو ريان

الباب الأول

الفصل الأول

نشأة السهروردى

اسمه ولقبه :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك (١) الملقب بشهاب الدين السهروردى المقتول وقد اختلفت الروايات فى صحة اسمه ولكن معظم هذه الروايات تكاد تجمع على صحة هذه التسمية (٢) .

وقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيداً ، ولكن تلامذته مع هذا فسروا كلمة

---

(١) مرآة الجنان لليافعى « ص ٣ و ص ٤٣٤ » شهاب الدين يحى بن حبش بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة بالشين المعجمة السهروردى المقتول بحلب . أميرك بفتح الهمزة والميم المكسورة ثم ياء ساكنة مثناة من تحتها وبعدها راء مفتوحة ثم كاف وهو اسم أعجمى معناه أمير تصغير أمير وهم يلحقون الكاف آخر الإسم للتصغير .

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان مخطوط رقم ٣٤٢٠ تاريخ دار الكتب القاهرة . هو أبو الفتوح يحى بن حبش بن أميرك الملقب شهاب السهروردى المقتول بحلب وقيل اسمه أحمد وقيل كنية اسمه وهو أبو الفتوح وذكر أبو العباس ابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء أن اسمه عمر ولم يذكر اسم ابيه والذى ذكرته هو الأصح ولهذا بنيت الترجمة عليه فانى وجدته بخط جماعة من أهل المعرفة بهذا الفن وأخبرنى به جماعة أخرى لا أشك فى معرفتهم فقوى عندى ذلك فترجمت عليه والله أعلم . ج ٣ ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ من طبعة القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ .

وقد لاحظ الأستاذ نللينو من قبل هذا الخطأ الذى وقع فيه ابن أبى أصيبعة ووصفه بالسهو الشنيع والغلط الفظيع « راجع كتاب علم الفلك تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى من منشورات الجامعة المصرية — روما سنة ١٩١١ ص ٦٨ » .

«المقتول» تفسيراً يفهم منه أنه شهيد . ويذكر Corbin[1] «ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب مقتول إلا بمعنى شهيد وهـذا أمر وجدت شاهد صدق عليه فى مخطوط يسميه صراحة بلقب شهيد[2]» .

وقد اختلط لقبه (السهروردى) على بعض كتاب التراجم حتى أن فان دن برج يذكر فى دائرة المعارف الإسلامية أن السهروردى المقتول انتقل إلى بغداد مع أن الذى عاش فى بغداد شخص آخر يدعى السهروردى أيضاً إذ أن هناك[3] شهاب الدين السهروردى المقتول الذى نترجم له ثم أبو النجيب عبد القادر ابن عبد الله بن محمد بن عمويه الملقب ضياء الدين السهروردى الفقيه الصوفى المتوفى ببغداد سنة ٥٦٣ هـ . وأيضاً أبو حفص عمرو بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه وهو ابن أخى المقدم ذكره ، وكان فقيها صوفياً شافعى المذهب له كتاب «عوارف المعارف» ، وقد توفى سنة ٦٣٣ هـ .

نشـــأته :

لا تشير المراجع التى تؤرخ حياة شهاب الدين السهروردى إلى تفصيلات وافية عن تاريخ ميلاده ونشأته الأولى وتعليمه ، ولا تلقى ضوءا ساطعاً على نسبه وأسرته التى نشأ فيها ، حتى أن معظم المراجع التى ينقل بعضها عن بعض فى الغالب لا تذكر شيئاً عن مولده وحياته الأولى فمثلا الشهرزورى تلميـــذه المباشر

---

(١) Journal Asiatique : Juillet - Septembre 1935.
H. Corbin : Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Traité philosophique et mystique publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus.

(٢) راجع « تقديسات الشيخ الشهيد » (مجموعة من الأناشيد والصلوات) مخطوط استانبول م. راغب رقم ١٤٨٠ ورقة رقم ١٨٢ ا – راجع أيضاً H. Ritter : Philologika, Der Islam. ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ ص ٢٨٥

(٣) راجع دائرة معارف البستانى مادة السهروردى .

وشارح مؤلفاته لا نجد فى ترجمته المطولة للسهروردى إجابة شافية عن هذه الاستفسارات .

ولاشك أن صغر سن هذا الفيلسوف الصوفى وكثرة أسفاره كانا من العوامل التى ضيقت نطاق انتشار علمه وذيوع صيته فلم يحفل الجمهور وكثرة الخواص بتتبع نشأته الأولى .

ولد السهروردى بين سنة ٥٤٥ هـ و ٥٥٠ هـ ويقال إن مولده كان ببلدته سهرورد من أعمال زنجان من عراق العجم ، وينسبه صاحب آثار البلاد[1] إليها فيذكر « أن سهرورد بلدة بأرض الجبال بقرب زنجان ينسب إليها أبو الفتوح محمد بن يحيى الملقب شهاب الدين » .

وتجمع المراجع التى تحت يدنا على أنه بدأ حياته العلمية باتصاله بأستاذه مجد الدين الجيلى فى مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه ، ومجد الدين الجيلى هذا هو أستاذ الفخر الرازى[2] وكانت بينه وبين السهروردى مناظرات ومساجلات .

---

(١) آثار البلاد للقزوينى ص ٢٦٥ طبع فوستنفلد . وأيضاً راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة Suhraward وضع M. Plessner «بلدة سهرورد بلد فى ميديا القديمة التى تسمى منطقة الجبال. ويعتقد ملدكه أنها يمكن أن ترجع فى الإسم إلى Suhrab حاكم الحرة الفارسى ولا يمكن تحديد موقع سهرورد بالضبط ولـكن الجغرافيين المسلمين يحددون موقعها على الطريق بين همذان وزنجان إلى جنوب سلطانية وكان طول هذا الطريق ٣٠ فرسخا. ويرى الأسطخرى أن هذا الطريق كان يعد أقصر طريق فى زمن السلم إلى اذربيجان ، أما فى زمن الحرب فـكان المسافرون يقطعون طريق لقزوين وذلك بينما نجد ابن حوقل يذكر عكس ما أورده الأسطخرى . ووقعت المدينة فى أيدى الأكراد فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) وقد هجرها أهلها وكانوا من الزنادقة ولم يبق منهم إلا نفر قليل وقد دمرها المغول ويصفها المسعودى بعد ذلك على أنها قرية صغيرة تحيط بها قرى مغولية متعددة فى وسط جبال ميديا » .

(٢) راجع « مساجلات فخر الدين الرازى » لبول كراوس فى مضبطة المعهد العلمى المصرى ج ١٩ ص ١٩٤ سنة ١٩٣٧ .

Khalef · M. C. 1 7

ويذكر عنه ابن خلكان (١) فى الوفيات ، كان من علماء عصره قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلى (٢) بمدينة مراغة من أعمال أذربيجان ، إلى أن برع فيهما ، وهذا مجد الدين الجيلى هو شيخ فخر الدين الرازى وعليه تخرج وبصحبته انتفع » .

ولا ندرى أيضاً شيئا عن ظروف تلقيه العلم فى مراغة ، وكل الذى نعلمه عن مجد الدين الجيلى أستاذه أنه كان من المتكلمين الذين تأثروا بالمشائية ، وأنه كان فقيها أكثر منه فيلسوفا ، ثم تشير المصادر بعد ذلك إلى أن فيلسوفنا أخذ يطوف الآفاق ، فينتقل من بلد إلى آخر تدفعه رغبة ملحة فى طلب المعرفة ، وقد أشار هو إلى ذلك فى نهاية المطارحات قائلا « وهو ذا قد بلغ سنى إلى قريب من ثلاثين سنة وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها »(٣).

وإذاً فنحن أمام شخصية طموحة تسعى لتلقى العلوم والمعارف ، وتلقى فى سبيل ذلك من عنت السفر ومشقة الطريق ما لا يثنها عن مداومتها للاستزادة ، وتشير المصادر مرة أخرى إلى أنه سافر إلى أصفهان وهناك قرأ البصائر النصيرية فى المنطق لعمر بن سهلان الساوى على الظهير الفارسى .

يقول تلميذه الشهرزورى (٤) « سافر فى صغره فى طلب العلم والحكمة . . . إلى أصفهان ، وبلغنى أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساوى على الظهير الفارسى والله أعلم بذلك ، إلا أن كتبه تدل على أنه فكر فى البصائر كثيرا » . والبصائر

---

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٢٥٧ طبعة القاهرة ، وكذلك راجع شذرات الذهب لابن العماد ج ٤ ص ٢٩٠ .

(٢) ابن ابى أصيبعة ج ٢ ص ٢٣ .

(٣) المطارحات طبعة Corbin استانبول ١٩٤٥ فقرة ٢٢٥ ص ٥٠٥ .

(٤) واجع الشهرزورى نزهة الأرواح وروضة الأفراح « مخطوط » .

تلخيص لمنطق الشفا لابن سينا ، وأهمية مقامه فى أصفهان ترجع إلى أنه اتصل بمذهب ابن سينا فيها اتصالا وثيقا ، فترجم رسالة الطير لابن سينا إلى الفارسية(١).

ويشير الشهرزورى أيضاً إلى أنه كانت له صداقات واجتماعات بفخر الدين المارديني (٢) وكذلك يذكر هذا ابن أبى أصيبعة . وفخر الدين المارديني هذا كان أستاذاً فى اللغة والفلسفة فى ماردين ولا شك أن السهروردى استفاد من اتصاله به فى تكوين مذهبه المشائى لأن المارديني هذا قد درس ابن سينا ، ويظهر أن اتصاله بالمارديني كان قبل مجيئه (أى السهروردى) إلى حلب لأن السهروردى قتل قبل انتقال المارديني إلى حلب ، وتكاد تقف المراجع كلها عند هذا فلا تشير بعد ذلك إلى انتقاله إلى حلب ثم مقتله ، إلا أن Corbin (٣) و Massignon (٤) يشيران إلى انتقاله إلى الأناضول وينقلان ذلك عن تاريخ السلاجقة لمكرمين خليل ثم كتاب اللمع فى البدع لإدريس بن بيدكن التركمانى وكذلك الشهرزورى (٥) ويذكر أيضاً

---

(١) أصوات أجنحة جبرائيل ص ٦٨ Corbin .

(٢) فخر الدين المارديني هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن عبد الرحمن الأنصارى كان علامة وقته فى العلوم الحكمية جيد المعرفة بصناعة الطب متقناً للغة ، مولده فى ماردين وأجداده من القدس ، قرأ فخر الدين الحكمة فى ماردين على حكيم عجمى من همذان وقرأ الطب على أمين الدولة ابن التلميذ ثم أقام فى مدينة حينى سنين كثيرة ثم ذهب إلى دمشق سنة ٥٨٧ وأقام بها إلى آخر شعبان سنة ٥٨٩ ثم انتقل إلى حلب حيث بقى فى خدمة الملك الظاهر نحو سنتين ثم عاد إلى ماردين وتوفى فى ذى الحجة سنة ٥٩٤ هـ مات عن ٨٢ سنة. وكان أكثر اهتمامه فى الطب بقانون ابن سينا كما كان يميل فى الفلسفة إلى مذهب ابن سينا ، وله شرح على قصيدته العينية — راجع طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٩٩ — ٣٠١ .

(٣) أصوات أجنحة جبرائيل ص ٩٨ .

(٤) مجموعة نصوص لم تنشر ، ماسنيون ص ١١٣ وما بعدها باريس سنة ١٩٢٩ .

(٥) الشهرزورى مخطوط السلطان أحمد خان صورة شمسية بجامعة فؤاد رقم ٢٤٠٣٧ ورقة ٢٢٤ وفى نسخة الأستاذ محمود الخضيرى فى ورقة ٢٨٧ جاء ما يلى « كان رحمه الله غاية فى التجريد نهاية فى رفضه الدنيا يحب المقام بديار بكر وفى بعض الأوقات يقيم بالشام وفى بعضها =

بهذا الصدد أن السهروردى كان يفضل الإقامة بديار بكر، وقد اتصل بأمير خربوط عماد الدين قرة أرسلان وأهدى إليه كتاب الألواح العمادية . ويذهب ماسينيون إلى أن السهروردى أسس مدرسة أشراقية فى بلاط هذا الأمير[1]، ولكن المصادر الأخرى لم تؤيد هذا الرأى، ثم أن صغرسنه وكثرة أسفاره لاتجعلنا نعتقد أنه كان لديه من الوقت مايسمح له بتكوين مدرسة فلسفية خصوصاً وأن إقامته فى الأناضول عند الأمير أرسلان لم تطل لأن الشيخ كان كثير الأسفار ميالا إلى التجوال .

ويضيف ماسينيون إلى هذا أن هذا العهد كان عهد الشباب الأول عند السهروردى وأنه كان أشراقياً محضاً . وإذا سلمنا بهذا فعنى ذلك أنه اتصل بالأمير قبل ذهابه إلى مراغة لدراسة الفقه والفلسفة المشائية وهذا غير صحيح لأن الثابت الذى تورده المراجع أنه بدأ حياته العلمية باتصاله بأستاذه مجد الدين الجيلى فى مراغة ، وهناك اتصل بالفلسفة الأرسطية وإذا فلم تكن الاشراقية خالصة تماماً من الأرسطية فى بلاط ذلك الأمير ، ثم أننا رأينا أن فلسفة الأشراق ظهرت فى ثوب متماسك فى حكمة الأشراق بعد الألواح العمادية . وإذن فتكون الألواح بداية تفلسف لشاب درس الفلسفة المشائية وقد عاش فى بيئة تموج بها فتأثر بقضاياها . وبالفعل نجد فى الألواح مؤثرات مشائية ، فليس صحيحاً أن الألواح العمادية كما ذكر ماسينيون تعبر عن نزعة إشراقية خالصة .

والمهم أن المراجع كلها حتى الشهرزورى نفسه لا تشير فى توسع إلى اتصال السهروردى بقرة أرسلان مع أن الشهرزورى كان تلميذه الوفى . وكذلك المؤرخون المعاصرون لم يشر معظمهم إلى ذلك مما قد يدل على عدم أهمية هذا

= بالروم وكان سبب قتله على مابلغنا أنه لما خرج من الروم إلى الشام دخل حلب وصاحبها يومئذ الملك الظاهر بن صلاح الدين يوسف. وكان قدومه إلى حلب كما نقل ابن أبى أصيبعة سنة ٥٧٩ ... (الطبقات ج ٢ ص ١٦٨) .

(١) راجع مجموعة نصوص لم تنشر ص ١١٣ وما بعدها .

الاتصال فى نظرهم وذلك راجع إلى قصر المدة بحيث لم تستدع الانتباه من جانبهم .

وانتقل السهروردى بعد ذلك إلى حلب وهناك أخذ الفقهاء يتناقشون معه فظهر عليهم .

السهروردى فى حلب :

لا تعطينا المصادر وصفاً تفصيلياً لحياة السهروردى فى حلب بل إن معظمها لا يكاد يذكر شيئا ما عن نشاطه العلمى فى حلب ويكتفى بأن يورد اتهام الفقهاء له بالزندقة والإلحاد والمروق عن الدين ثم يسجل واقعة مقتله .

وقد كان هذا الشيخ الإشراقى على كثير من عدم الاكتراث لآراء الفقهاء ، وكان الفقهاء من ناحية أخرى خصوصا فى القرنين الخامس والسادس الهجرى يتلمسون لأصحاب النظر العقلى مظان المروق عن المذهب الدينى الرسمى فيحكمون بكفرهم ويطلبون إقامة الحد عليهم .

وكان الحكام وجلهم من أهل السنة بعد أن دالت الدولة الفاطمية الشيعية يتخوفون من الحركات الباطنية ويشتطون فى محاربتها ، وهالهم انتشار الإسماعيلية كمذهب دينى فى الشرق فأخذوا يضيقون الخناق على أصحاب الدعاوى الباطنية . ومتفلسفة الصوفية هم أقرب المفكرين إلتياثاً بتيارات الباطنية ، وهكذا نستطيع أن نرسم الإطار الذى وضعت فيه حادثة مقتل السهروردى والحلاج قبله فى المشرق .

غير أن لكل حادثة معينة مقدمات خاصة تفضى إليها : فمن ناحية نجد تهوراً وعدم تحفظ من جانب السهروردى ومن ناحية أخرى نجد حقداً ورغبة فى التشفى من جانب الفقهاء . وقد لقى منهم السهروردى عنتاً واضطهاداً بالغين حتى أنه يذكر فى آخر التلويحات « ولا تبذلن العلم وأسراره إلا لأهله ، واتق شر من أحسنت إليه من اللئام ، فلقد أصابتنى منهم شدايد » .

ويورد الشيخ سديد بن رقيقة (١) أن « شهاب الدين السهروردى كان قد أتى إلى شيخنا فخر الدين الماردينى ، وكان يتردد إليه فى أوقاته وبينهما صداقة وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا ، ما أذكى هذا الشاب وأفصحه ، ولم أجد أحداً مثله فى زمانى ، إلا أنى أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سببا لتلفه » . ويستطرد فخر الدين الماردينى فيقول « فلما فارقنا شهاب الدين السهروردى من الشرق وتوجه إلى الشام أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء ولم يجاره أحد فكثر تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازى بن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن أيوب واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين ليسمع ما يجرى بينهم وبينه من المباحث والكلام ، فتكلم معهم بكلام كثير ، وبان له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به ، فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين ، وقالوا إن بقى هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك ، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أى ناحية كان بها من البلاد ، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك ، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً فى حقه بخط القاضى الفاضل وهو يقول فيه « إن هذا الشهاب السهروردى لا بد من قتله ولا سبيل أنه يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه » ا هـ .

ويذكر ابن أبى أصيبعة فى موضع آخر « إن الشهاب بحث مع الفقهاء فى سائر المذاهب وعجزهم ، واستطال على أهل حلب وصار يكلمهم كلام من هو أعلى قدراً منهم ، فتعصبوا عليه وأفتوا فى دمه حتى قتل » .

والذى نستطيع أن نصل إليه من هذه النصوص هو :

١ — أن السهروردى استثار أهل حلب وجادلهم فحقدوا عليه وسيروا محضراً بكفره إلى صلاح الدين الأيوبى .

( ) عيون الأنبياء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ص ١٦٧ ج ٢ .

٢ — والأمر الثانى أن الملك الظاهر كان يؤثر السهروردى ويجله ويقدمه على فقهاء حلب مما أحفظهم عليه .

ويذكر ابن خلكان أن الشيخين مجد الدين وزين الدين ابنى جهل (أو جهيل فى بعض المراجع) كانا أشد الجماعة عليه ، ولا نعرف السبب فى ذلك ، إلا أن يكون السهروردى قد تطاول عليهما واحتد فى مناقشة فقهية أو كلامية فحقدا عليه .

غير أننا نقف عند الصلة بين الملك الظاهر والسهروردى . فهل آثره الملك الظاهر بعد مجادلته للفقهاء وانتصاره عليهم ، أو أنه كان له به اتصال من قبل؟ إن الروايات تكاد تجمع على أن الملك الظاهر قد آثر « الشهاب » لعلو كعبه فى العلم ، ولما شاهده منه من انتصاره على فقهاء حلب ، ولكن مرجعاً واحداً يشير إلى سابق معرفة الملك الظاهر به وهو طبقات الأطباء (١) . وينقل عن صاحب الطبقات معظم مؤرخى الترجمات خصوصاً فى ترجمة السهروردى ، ولكن على الرغم من هذه العلاقة الوثيقة فإنها لم تشفع له ولم تؤد إلى إنقاذه من الموت .

سبب مقتله : (٢)

وينفرد العماد الأصفهانى المعاصر لصلاح الدين بإيراد القصة الكاملة لمقتله (٣) « سنة ٥٨٨ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردى وتلميذه شمس الدين بقلعة حلب أخذ بعد أيام ، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ماخلا الفقيهين (ابنى جهيل) فإنهما قالا هذا رجل فقيه ومناظرته فى القلعة ليست بحسن ، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس ، فى الخلاف ما ترجح لهم عليه بحجة . . . وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له أنت قلت فى تصانيفك

(١) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة .

(٢) راجع مقال المؤلف عن « كيف أبيح دم السهروردى الإشراقى » فى مجلة الثقافة العدد ٧٠٢ ٩ يونيو سنة ١٩٥٢ .

(٣) Bulletin d'etudes orientales, tome VII-VIII années, 1937-1938
البستان الجامع لتواريخ الزمان لعماد الدين الأصفهانى كتب فى حلب ٥٩٢ — ٥٩٣ هـ نشره : Claude Cahen

إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل ، فقال لهم: ما حداً لقدرته ، أليس القادر إذا أراد شيئاً لايمتنع عليه ؟. قالوا: بلى ، قال :فالله قادر على كل شيء ، قالوا: إلا على خلق نبى فإنه مستحيل، قال : فهل يستحيل مطلقا أم لا ؟ ، قالوا : كفرت . وعملوا له أسبابا لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لاعلم، ومن جملته أنه سمى نفسه المؤيد بالملكوت » .

وأهمية هذا النص ترجع إلى أن مؤلفه وهو عماد الدين الأصفهانى كان معاصراً للسهروردى ، ولرأيه قيمة تاريخية كبرى ، أما الواقعة التى أوردها العماد الأصفهانى فتلخص فى أن هؤلاء الفقهاء كانوا يتمسكون بحرفية النصوص الدينية التى أشارت إلى أن محمداً خاتم المرسلين .

أما السهروردى فإنه يفصل بين النقل والعقل ، بين الإمكان التاريخى والإمكان العقلى، فليست هناك استحالة مطلقة تعطل القدرة الإلهية ، فالسهروردى لايهاجم النص الدينى الذى يذكر أن محمداً خاتم المرسلين إلا أنه حفظا للقدرة الإلهية من إلحاق النقص بها يقرر إمكان خلق نبى جديد وهذا الإمكان ليس من نوع الإمكان الذى يخرج من القوة إلى الفعل ـ حسب أرسطو ـ بل بمعنى أن هذا الإمكان قوة محضة لاتخرج إبداً إلى الفعل. فمن ناحية لايعترض السهروردى على صحة النص الدينى، ومن ناحية أخرى يتفادى تعطيل القدرة الإلهية بإيجاد تبرير عقلى للمشكلة عن طريق الإمكان المطلق ، وحتى النص الدينى ذاته يستند إلى القدرة الإلهية . فالخلاف إذاً قائم بين ما تستطيع القدرة الإلهية أن تفعله إطلاقاً وبين النص الدينى القائم بالفعل ولا تناقض مطلقاً بين الناحيتين .

أفضت هذه المشكلة إلى قيام الفقهاء ضد السهروردى يريدون أن يبعدوه عن مجلس الملك الظاهر وأفتوا بقتله واتصلوا بالسلطان صلاح الدين الذى أمر بخنقه . وقد ذكر فون كريمر (١) سبباً آخر لمقتله يذهب فيه إلى أن السهروردى

(1) Alfred von Kremer : Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig, 1868, p. 92.

تناول مشكلة الإمامة تناولا فلسفيا مما أغضب فقهاء السنة الذين يرون فى الكلام عن الأمامة إثارة لآراء الباطنية الهدامة . وإلى هذا الرأى ذهب الأستاذ هورتن (M. Horten, Die Philosophie des Islam) ميونخ سنة ١٩٢٤ ص ١٢٥) حيث قال مامؤداه « إن السهروردى وضع مذهبه فى دائرة الدعوى الإسماعيلية القائلة بأن أبناء على هم صور للتجلى الالهى ، ولهذا اعتبر ثائراً سياسيا يعمل على قلب النظام وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل » . واعتمد هورتن فى حكمه هذا على نص للسهروردى من حكمة الأشراق هذه عبارته « العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات » (حكمة الأشراق ص ١٩) (١) وأضاف هورتن إلى هذا شيئا من شرح القطب الشيرازى؛ على أننا نعتقد أن كلام السهروردى صريح يوصل إلى النتيجة وذلك مثل قوله فى هذا الشخص المؤيد بالحجج والبينات أنه « خليفة الله فى أرضه » ص ٢ وقوله أيضاً بعد الكلام فى مراتب الحكماء « إن اتفق فى الوقت متوغل فى التأله والبحث فله الرياسة وإن لم يتفق فالمتوغل فى التأله المتوسط فى البحث ، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل فى التأله عديم البحث وهو خليفة الله ، ولا تخلو الأرض عن متوغل فى التأله أبداً . . . فإن المتوغل فى التأله لا يخلو العالم عنه . . . إذ لابد للخلافة من التلقى لأن خليفة الملك لا بد له أن يتلقى منه ما هو بصدده ص ٢٤ ، ويقول السهروردى أيضاً : إن الإمام الذى تتوفر فيه هذه الصفات ، وهو الأحق بالرياسة ، قد يكون مستوليا فيكون الزمان نورياً ، وقد يكون خفياً وهو ما يسميه كافة المتصوفة باسم القطب » . وإذاً فالإمام فى نظره موجود فى كل زمان ، وله من السلطان والخصال ما يعزوه الإسماعيلية إلى إمامهم من حق فى التشريع من حيث التأويل والتعديل والتجديد .

(١) الإشارة هنا ــ وخلال هذا البحث ــ إلى طبعة طهران ، وقد ظهرت ، بعد إتمام هذا البحث ، طبعة جديدة لكتاب « حكمة الأشراق » أخرجها مع مقدمة بالفرنسية الأستاذ هنرى كوربان .

وإذاً فالنبوة فى نظر السهروردى دائماً ممكنة ضرورية الحصول من وقت إلى وقت لحفظ النظام ولمصلحة النوع .

ولا شك فى أن هذا يوضح لنا الحكمة فى اختيار الفقهاء الذين امتحنوا السهروردى لأسئلتهم ولا سيما السؤال الخاص بقدرة الله على إرسال الرسل والأنبياء بعد وفاة النبى محمد ، فليس مقصودهم من السؤال إحراجاله ، وإنما المقصود حمله على الاعتراف بأفكاره الباطنية الخاصة بصفات الإمام وإظهارها بين هذه الأفكار وبين ظاهر النصوص القرآنية من تناقض يبيح الإفتاء بالحكم عليه .

وعلى الرغم من هذا فإن السهروردى رد عليهم رداً يفهم منه أنه يحاول الدفاع عن القدرة الإلهية على أسلوب أهل السنة ، ونفهم منه فى نفس الوقت نظرية الشيعة فى الإمامة (١).

ولكن كيف قتل السهروردى ؟ :

والروايات التى تذكر بهذا الصدد كثيرة ، فمن قائل إنه ترك بدون طعام حتى تلف لأنه كان يحب الرياضات وعدم تناول الطعام، ومن قائل أن صلاح الدين أمر بخنقه وصلبه (٢) .

يقول ابن أبى أصيبعة « ولما بلغ الشهاب ذلك وأيقن أنه يقتل وليس جهة إلى الإفراج عنه اختار أن يترك فى مكان مفرد ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقى الله تعالى ففعل به ذلك وكان فى أواخر سنة ٥٨٦ هـ بقلعة حلب وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة . » والمهم فى ذلك أن الملك الظاهر هو الذى قام بقتله بناء على أمر والده ويقال إنه ندم على فعلته بعد ذلك وقبض على الذين وشوا به وسجنوا وأخذ منهم أموالا كثيرة (٣) .

(١) راجع بحثاً المؤلف عن « نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردى » فى مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ (٣٠ يونيو سنة ١٩٥٢) ، عدد ٧٠٦ (فى ٧ يوليو سنة ١٩٥٢) .

(٢) شذرات الذهب لابن العماد ج ٤ « قال ابن الأهول قيل قتل وصلب ، وقيل خير أنواع القتل فاختار القتل بالجوع لاعتياده على الرياضات فمنع من الطعام حتى تلف » .

(٣) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٦٧ وما بعدها .

ويختلف الرواة فى إيراد تاريخ وفاته ، والاختلاف ليس كبيراً فهم لا يتعدون سنتى ٥٨٦و٥٨٨ ، واتخذ ماسينيون (١) التاريخ الأوسط أى ٥٨٧ على أنه تاريخ وفاته . ويظهر أن ماسينيون استند إلى ما أورده ابن أبى أصيبعة الذى يذكر أن السهروردى قتل فى الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب ويؤيد هذا الرأى Ritter (٢) وبروكلمان (٣) وفان دن برج (٤) ويتفق مع ابن أصيبعة اليافعى (٥) وابن شداد (٦) وابن خلكان (٧). أما تلميذه الشهرزورى فيذكر سنة ٥٨٦ هـ على أنها السنة التى قتل فيها أستاذه ، وكذلك العماد الأصفهانى المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ ، وهذا ما يلقى نوعا من الشك على التاريخ الذى أورده ابن أبى أصيبعة ومن نهجوا نهجه ونقلوا عنه غير أن ما أورده العماد لا يرقى إلى مرتبة الحقيقه المطلقة ما دام الشهرزورى وهو تلميذ السهروردى المباشر يذكر مقتله سنة ٥٨٦ هـ .

وينسب إلى السهروردى شعر قاله وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة يورده ابن أبى أصيبعة .

قل لأصحاب رأونى ميتا   فبكونى إذ رأونى حزنا (٨)

(١) مجموعة نصوص لم تنشر ، ماسينيون ص ١١٣ وما بعدها .

(٢) ريتر Der Islam ج ٢٤ ص ٢٨٥ .

(٣) بروكلمان تاريخ الأدب العربى .

(٤) فان دى برج — دائرة المعارف الإسلامية Suhrawardi .

(٥) مرآة الجنان لليافعى ص ٤٣٤ .

(٦) سيرة صلاح الدين لابن شداد .

(٧) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٣٤٥ من طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ ، ج ٣ ص ٢٥٦ من مخطوط دار الكتب القاهرة سنة ٣٤٢ .

(٨) أى أنا روح وهذا بدنى تركته فانهار ولم يستطع اللحاق بى لضعفه وعدم قدرته على السمو إلى مرتقى الروح .

أنا عصفور وهذا قفصى … طرت عنه فتخلى وهنا (١)

وأنا اليــوم أناجى ملأ … وأرى الله عيـانا بهنا (٢)

فاخلعوا الأنفس عن أجسادها … لترون الحق حقاً بيننـا

لا ترعكم سكرة الموت فما … هى إلا انتقال من هنا

عنصر الأرواح فينا واحد … وكذا الأجسام جسم عمنا

ما أرى نفسى إلا أنتمو … واعتقــادى أنكم أنتم أنا

فمتى ما كان خيراً فلنا … ومتى ما كان شراً فبنا

فارحمونى ترحمــوا أنفسكم … واعلمــوا أنكم فى إثرنا

من رآنى فليقوى نفسه … إنمـا الدنيا على قرن الفنا

وعليكم من كلامى جملة … فســلام الله مدح وثنا

ولا تشير المراجع الأخرى التى بين يدينا إلى مثل هذه القصيدة مما يرجح أنها قد تكون منحولة ومنسوبة إلى السهروردى .

وهناك دليل مذهبى فى هذه الأبيات يؤيد ذلك ، فالبيت الذى أوله (ما أرى نفسى إلا أنتمو) هذا البيت يشير فى جلاء إلى الحلول ، فقوله أنه يرى نفسه فى نفوس أصحابه ، وأن نفوس أصحابه ما هى إلا نفسه ، إما أنه يشير بذلك إلى اعتقاد فلسفى فى النفس العالمية ، وكيف أنها منبثة فى النفوس الجزئية ، أو أنه يشير إلى وحدة النفوس أو وحدة وجود سيكولوجية تتحد فيها النفوس وتصبح نفسا واحدة ، وليس فيما سنورده من نصوص السهروردى ما يسمح لنا بهذا التأويل لنظريته فى النفوس .

(١) أى أنى متجه إلى العالم الأعلى (العقلى) أثنــاء فترة ترك الروح لجسدى وأستطيع فى هذه اللحظة أن أرى الله ، والموقف هنا يشبه موقف سقراط فى فيدون حينما حضرته الوفاة وكذلك موقف أرسطو فى كتاب التفاحة المنحول .

(٢) أى جاهدوا أنفسكم حتى لا تغشاها كثافة البدن وحتى تسمو وتستطيع مشاهدة الله فى جلاء ووضوح أى أن الروح إذا تركت بدنها استطاعت مشاهدة نور الأنوار .

ويقال إن السهروردى تنبأ بالمصير الذى سيلقاه فى القصيدة التى مطلعها :

أبداً تحن إليكم الأرواح … ووصالكم ريحانها والراح

وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم … وإلى لذيذ لقائكم ترتاح

وارحمتا للعاشقين تكلفوا … ستر المحبة والهوى فضاح

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم … وكذا دماء العاشقين تباح

وإذا هموا كتموا تحدث عنهم … عند الوشاة المدمع السفاح

وبدت شواهد للسقام عليهم … فيها لمشكل أمرهم إيضاح

فقوله (بالسر إن باحوا تباح دماؤهم) إشارة إلى الاضطهاد الذى كان يلقاه الفلاسفة الصوفية فى عصره وعلى الأخص الحلاج ، وتنبؤ بالمصير الذى لقيه هو مع أن السهروردى لم يبح بالسر ، أى لم يكشف عن حقيقة اعتقاده الصوفى ، أو أن يكون المراد بالسر اعتقاده الباطنى فى الإمامة وكان العصر عصر اضطهاد للباطنية ، وهو قد باح بالسر ، أى بحقيقة الإمامة ، ولذلك فقد قتل ، وعلى هذا الأساس يصدق قول فون كريمر فى أن السهروردى قتل لأنه صرح برأيه فى الإمامة.

مدى معرفتنا بمذهب السهروردى :

١ — اشتهر السهروردى بأنه مؤسس المذهب الإشراقى ، ولا يقصد بلفظ « الإشراق » هنا المدلول الشائع لها فحسب من حيث أنه يعنى الذوق والكشف ، بل استعمله السهروردى استعمالا خاصاً للدلالة على مذهب يقوم على اعتبار النور المبدأ الخالص للوجود بأكمله ، وعن هذا المبدأ تصدر سلسلة من الأنوار تؤلف فى مجموعها الموجودات العالمية سواء النورية منها أو الظلمانية .

ونريد فى هذه الرسالة أن نحدد أصول هذا المذهب وأن نتتبع مصادره الأولى ، وليس من شك فى أن عملا كهذا يتطلب دراسة عميقة مستوعبة لتآليفه ورسائله وإلى الآن لم يتناول أحد هذا العمل الضخم فى مجمله ما عدا ما ينشره الأستاذ Corbin (بمعهد الدراسات العليا بباريس) من رسائل السهروردى الصوفية

والميتافيزيقية توطئة لدراستها دراسة مستوعبة ، هذا بالإضافة إلى ما نشره الأستاذ فان دن برج (هياكل النور بالألمانية) . وقد نشر الشيخ محمد إقبال فى كتابه « تطور الميتافيزيقا فى فارس » [١] فصلا عن ثنائية النور والظلام عند السهروردى تناول فيه بعض الجوانب الميتافيزيقية والنفسية والمادية فى مذهب شيخ الإشراق بصورة موجزة يظهر فيها أن كاتبها اعتمد اعتماداً مباشراً على بعض أجزاء من حكمة الإشراق دون الكتب الأخرى .

وغير هؤلاء نجد ماسينيون يعرض لبعض المقارنات البسيطة بين السهروردى والحلاج فى الطواسين مثلا ثم يشير فى كتابه (مجموعة نصوص لم تنشر) إلى مقتطفات من مخطوطات للسهروردى فيشير مثلا إلى قصيدته التى مطلعها « أبداً تحن إليكم الأرواح » .

ويورد أيضاً نصاً من المناجاة ثم يحاول أن يضع تصنيفا لكتب السهروردى سنناقشه فى موضع آخر .

وقد كتب كاراديفو مقالا إجمالياً عن الفلسفة الإشراقية عند السهروردى المقتول فى المجلة الأسيوية سنة ١٩٠٢ ولكن كتابته كانت شبيهة بما يكتبه الرحالة الذى تبهره المظاهر الخارجية للبلد الذى يكشفه لأول مرة فيقف عند هذه المظاهر دون النفاذ إلى الحقيقة ، على أنه بعد أن ذكر تأثر السهروردى بابن سينا أورد طائفة من المصادر الهلينية والفارسية . . . الخ ، على أنها مصادر للمذهب الأشراقى .

وكتب فان دن برج فصلا موجزاً تحت كلمة سهروردى بدائرة المعارف الإسلامية ولو أنه فصل موجز إلا أنه قد عرض فى وضوح لبعض النواحى البارزة فى المذهب الإشراقى .

(١) محمد إقبال « تطور الميتافيزيقا فى فارس » لنـــدن سنة ١٩٠٨ ص ١٢٠ وما بعدها .

وهناك من تعرض للمذهب الإشراقى بصفة عامة مثل نلينو [١] وجورجى [٢] وحاجى خليفة ، أما الذين تعرضوا لنقد الفهرست التاريخى لكتب السهروردى فكثيرون نذكر منهم ألفاردت Ahlwardt فى فهرست مخطوطات برلين العربية وريتر Ritter فى مجلة الإسلام التى تصدر بالألمانية وكوربان فى مقدمة الرسائل الميتافيزيقية و Spies فى كتابه ثلاث رسائل صوفية .

٢ — وقد هيأت لنا هذه النشرات والبحوث القصيرة التى نشرت عن رسائله وعن فلسفته إدراك خصوبة هذا المذهب وغناه واحتوائه على مزيج غريب من الثقافات التى كانت شائعة فى ذلك الوقت مما يعرف بالثقافة الهلينية Syncrétisme Hellénistique حيث تمتزج التيارات الروحية الصادرة عن الأفلاطونية المحدثة والغنوصية والمانوية . وكان الشرق الأوسط موئلا للمدارس التى اصطرعت فيها المسيحية مع الوثنية فى الفكر والعقيدة حيث كان يدرس هذا المزيج الفكرى فى مراكز الدراسات السريانية والساسانية قبل الفتح العربى .

٣ — وموقف السهروردى من هذه التيارات المصطرعة المتعارضة ، وهو فيلسوف مسلم قبل كل شىء ، هو الموقف التاريخى الذى وقفه فيلون وغيره ممن استعملوا الرمز لتلافى التناقض العقلى . وسنرى شيخ الإشراق يتبع هذه الطريق حينما يعرض بصفة خاصة لمشكلة العلاقة الوجودية بين وحدات النور ووحدات الظلام ، فيستعمل الرمز ليتهرب من مواجهة الثنائية الفلسفية التى تظهر بصورة واضحة فى ثنايا مذهبه . ولكننا سنرى أنه وأشياعه يقدمون النزعة الصوفية العميقة على التوافق المذهبى والانسجام الفكرى .

السهروردى فى عصره :

لا شك أن القرن السادس الهجرى لم يكن القرن الذى تحترم فيه حرية الفكر ،

(1) Fillosofia Orientale . Nallino.

(2) Illumination in Islamic Mysticism by Jurji .

بل لم يكن صالحاً أصلا لنشوء مذهب فلسفى صريح بعد أن حوربت الفلسفة فى المشرق .

ونعلم أن الأشعرى حينما واجه المعتزلة حاملا لواء تعاليم أهل السنة كان مؤذنا ببدء ثورة فكرية جامحة على المذاهب الباطنية والتأويلية ، بحيث أننا لم نلبث أن واجهنا شخصية أشعرية جبارة هى شخصية الغزالى المنافح عن المذهب السنى ، وانتشرت موجة شديدة من الاضطهاد والتعصب ضد الفلاسفة والباطنية من إسماعيلية وشيعة وإمامية ، وقد شنها الفقهاء حربا شعواء على أحرار الفكر فأحرق منهم من أحرق وبددت كتبه وشرد تلاميذه ، وما جرى للحلاج يُعد صورة لما كان يحدث لكل مفكر حر جاهر برأيه أو جرؤ على مناقشة الفقهاء حاملى لواء التعصب للنص ، وكان هؤلاء الفقهاء على عداء صريح سافر مع الفلسفة ومنتحليها . ومن يقرأ ابن تيمية يحس الحماس فى التعصب للموقف السنى وهجوما شنيعا على الفلاسفة والصوفية .

وفى هذا الجو الذى يزخر بالتيارات الفكرية المتعارضة ، مع اضطراب سياسى دائم بسبب الحروب الصليبية وقرب العهد باندحار المذهب الفاطمى الشيعى ، مما يستلزم محاربة النزعات الباطنية التى تذكر الناس بالمذهب الفاطمى ، فى هذا الجو عاش السهروردى متنقلا لا يكترث لشىء ، وسافر إلى اصفهان ثم إلى بغداد ثم إلى حلب .

فى بلاط السلاجقة :

وكانت له أيضاً مدرسة إشراقية أسسها فى بلاط الملك قره أرسلان ، وانضم إليها أبناء الملك السلجوقى ، وقد عاش السهروردى فى هذا البلاط بعض الوقت وكان لذلك أثر كبير عليه فى تكوين فلسفته ، إذ أن هذا البلاط كان فى بلاد الروم حيث تلتقى الثقافة البيزنطية وريثة الفكر اليونانى والهلينى مع الفكر الإيرانى ، ويجتمع هذا الخليط مع التراث الإسلامى إلى جانب التراث المسيحى، وأكبر دليل

على وجود التيار الفكرى الإيرانى وجود الشاعر نظامى فى هذا الوسط السلجوقى الذى تلتقى فيه هذه التيارات الفكرية المختلفة .

وكذلك عاش هناك أيضا جلال الدين الرومى صاحب المثنوى وهو الشاعر الصوفى الشهير الذى أنشأ مدرسة للصوفية فى قونيه ولاتزال موجودة إلى الآن(1).

وقد اتصل هذا الصوفى (جلال الدين) بابن العربى فى دمشق ويجب ألا ننسى أنه كان للسهروردى كبير الأثر فى تهيئة الجو الفلسفى الذى عاش فيه جلال الدين الرومى .

وقراءتنا لرسائل السهروردى الصوفية وعلى الأخص مؤنس العشاق وأصوات أجنحة جبرائيل توضح لنا مدى تأثيرها فى موقف ابن العربى والجيلى .

التأثير الفارسى :

ويستعمل « الشيخ » فى كتاباته بعض المصطلحات والأسماء الفارسية، ففى حكمة الإشراق يورد باستمرار أسماء الحكماء الأقدمين الذين يمثلون الثقافات اليونانية والإيرانية ، فهو يبدأ من أنبادوقل وفيثاغورس وأفلاطون وهرمس وزرادشت ويذكر أنه قد تأثر بفلسفة حكماء فارس على وجه الخصوص من حيث إقامته لمذهبه على أساس التمييز بين النور والظلمة ، بين عالم الأنوار وعالم الظلمات ، وهذا الترتيب الوجودى يشبه ماورد فى الأبستاق Avesta كتاب الفرس القدماء المقدس من تقرير مبدأين أحدهما للنور والآخر للظلام ، وهذا مع أن السهروردى لم يقل بمبدأ خاص للظلام كما سنرى وهو يرجع مباشرة بمذهبه إلى زرادشت نبى الإيرانيين ، ولكننا لانستطيع أن نذهب معه ونسلم بحقيقة التأثير الفارسى الخالص فان مبدأى النور والظلمة قد عرفتهما الأفلاطونية الحديثة وهى المعين المباشر الذى استمد منه السهروردى أصول مذهبه .

(1) Corbin, Recherches Philosophiques 1932 - 33.

لأثر اليونانى :

أفلاطون وأرسطو ؛ أما فيما يختص بأفلاطون نجد أنه يذكره مع أصحاب الحكمة الذوقية التى تقوم على قواعد الإشراق ؛ فهل يمكن أن نعد الفلسفة الإشراقية فرعا جديدا للأفلاطونية المثالية ؟ وهل يمكن اعتبار الأنوار المشرقة مُثلا أفلاطونية ؟ هذا ما سنتناوله بالبحث .

ولكن كيف عُرف أفلاطون وأرسطو فى الشرق؟ مامدى تأثير الأفلاطونية المحدثة وما احتوته من تراث هلينى فى الفكر الإسلامى عامة وتفكير السهروردى خاصة ؟

ماأثر المسيحية بل الفرع المسيحى للغنوصية على وجه أدق فى مذهب السهروردى؟

هذه أسئلة يجب أن نجيب عليها إذا أردنا أن نتصل بمصادر استمداد المذهب الإشراقى :

الأثر الإسلامى الفلسفى :

يبدو الطابع المشائى الإسلامى بصفة خاصة فى جميع مؤلفات السهروردى ، بل إن شارحه القطب الشيرازى يذكر فى شرح حكمة الإشراق أن السهروردى قد تسامح بالمماشاة مع المشائين فى كثير من المواضع ، ثم أن السهر وردى قد ذكر فى حكمة الإشراق (أن صاحب هذه الأسطر - أى حكمة الإشراق - كان شديد الذب عن طرق المشائين فى صباه حتى اهتدى إلى نور الحق أى إلى العلم اللدنى الإشراقى). وتأثير الفارابى وابن سينا واضح كل الوضوح فى كتابات السهروردى فمع أنه يهاجم الشيخ الرئيس إلا أنه يتابع كما سنرى الاتجاه الأفلاطونى الحديث الإسلامى فى نواح كثيرة من مذهبه ورغم أنه ينتقد بعض نواحى المنطق والفيزيقا عند المشائين الإسلاميين إلا أنه يشايعهم فى كثير من آرائهم .

ولا يمكن أن ننكر أثر القرآن على النتاج الفلسفى والصوفى فالقرآن يشير دائماً إلى النور « الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة . . . » (١) ثم أثر المفكرين الذين تأثروا بالقرآن ، مثل الغزالى وسنرى مبلغ تأثير مشكاة الأنوار على تفكير السهروردى ، وكذلك تأثير بعض الفرق الدينية التى تأثرت بمؤثرات خارجية كالقرامطة مثلا ، ثم تأثير الفخر الرازى وفخر الدين المارديني ومجد الدين الجيلى من الناحية العقلية ، ثم تأثير أبى طالب المكى والحلاج من الناحية الروحية .

منزلته فى عصره :

اختلف المؤرخون فى رسم صورة واضحة لانعكاسات أهل العصر الذى عاش فيه السهروردى بصدد آراء هذا الشيخ الإشراقى فكلهم يتفقون أولا على أنه كان ذكياً بارعاً فى الحكمة والفقه وأنه كان مناظراً محجاجا (٢) ويتفق الكثيرون منهم على أن علمه كان أكبر من عقله (٣) « كان السهروردى أوحد أهل زمانه فى علوم الحقيقة والفلسفة ، بارعا فى أصول الفقه ، مفرط الذكاء ، وكان علمه أكبر من عقله » ويقول السيف الآمدى : « رأيته كثير العلم قليل العقل قال لى : لا بد أن أملك الأرض ، فقلت له : من أين لك هذا ، فقال : رأيت فى المنام كأنى شربت ماء البحر ، فقلت له لعل هذا يكون اشتهار العلم وما يناسبه . فرأيته لايرجع عما وقع فى نفسه » ، وكذلك ابن شداد يروى أنه أقام بحلب فرأى أهلها مختلفين فيه ، منهم من يصدقه ومنهم من يزندقه وهم اكثر الناس ، ومنهم من يعتقد فيه الصلاح وأنه من أهل الكرامات ويقولون : ظهر لهم بعد قتله

(١) سورة النور آية ٣٥

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٦ .

(٣) شذرات الذهب لابن العماد ج ٤ ص ٢٩٠ .

ما يشهد بذلك » . وهذا يدل على أن موته على هذه الصورة كان ذا أثر كبير فى انتشار آرائه ، على عكس ما يذكره كارادفو .Carra de Vaux (١) الذى يرى أن نهاية الشيخ المحزنة بعد اتهامه بالمروق عن الدين أثرت على انتشار المذهب الإشراقى فقل اهتمام الناس به .

ومن الذين هاجموا السهروردى موفق الدين عبد اللطيف البغدادى المتوفى سنة ٥٢٩ هـ وهو يذكر أن السهروردى هذا يوهم الناس بأنه على علم غزير والحقيقة ليست كذلك ، يقول : « سمعت الناس يهرجون فى حديث الشهاب السهروردى المتفلسف ويعتقدون أنه قد فاق الأولين والآخرين ، وأن تصانيفه فوق تصانيف القدماء ، فهممت لقصده ، ثم أدركنى التوفيق فطلبت من ابن يونس شيئا من تصانيفه وكان أيضا معتقداً بها فوقفت على التلويحات واللمحة والمعارج فصادفت فيها ما يدل على جهل أهل الزمان ، ووجدت لى تعاليق كثيرة لا أرتضيها هى خير من كلام هذا الأنوك ، وفى أثناء كلامه يثبت حروفاً مقطعة يوهم بها أمثاله أنها أسرار الهية » . (٢)

وأيا ما كانت صحة هذا الزعم الذى ادعاه موفق الدين إلا أننا نستطيع من هذا أن نكوّن صورة واضحة بعض الشىء عن مكانة السهروردى فى عصره ؛ فرجل يثار مثل هذا النقاش العنيف حول فلسفته وشخصيته ويلهج الناس بذكره فى حلب والموصل ومراغة وماردين والأناضول ودمشق ، لابد وأن يكون على قسط من بعد الصيت وذيوع المذهب وانتشاره خصوصاً وأنه كان على صلة بالأمراء والملوك ، ومفكر هذا أمره لابد وأن يشتهر بين الناس وأن تعلو مكانته .

زهـــده :

على أن هذه الشهرة وذلك الصيت العريض لم يدفعاه إلى طلب الدنيا والولوع

(١) Carra de Vaux. journal Asiatique 1902.
(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٠٤ .

فيما تزينه من الشهوات واللذائذ ، فقد كان الشيخ زاهداً زهد مزدكه كما يقول ابن العماد ، لا يعتنى بملبس له أو مأكل أو مشرب ؛ قال ابن شهبة فى تاريخ الإسلام : « كان (١) دنىء الهمة ، زرى الخلقة ، دنس الثياب ، وسخ البدن لا يغسل له ثوبا ولا جسما ولا يداً ولا يقص ظفرا ولا شعرا وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه وكل من يراه يهرب منه وهذه الأشياء تنافى الحكمة والعقل والشرع » . ويذكر ابن أبى أصيبعة (٢) الخبر التالى « حدثنى سديد الدين محمود بن عمر المعروف بابن رقيقة ، قال : كان الشيخ شهاب الدين السهروردى رث البزة لا يلتفت إلى ما يلبسه ولا له احتفال بأمور الدنيا ، قال : وكنت أنا وإياه نتمشى فى جامع ميافارقين وهو لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء وعلى رأسه فوطة مفتولة وفى رجله زربول ، ورآنى صديق لى فأتى إلى جانبى وقال : ماجئت تماشى إلا هذا الخرابنده (أى الصعلوك) فقلت له أسكت هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردى فتعاظم قولى وتعجب ومضى » . ويورد صاحب كتاب الطبقات قصة مطولة تبين مبلغ زهد الشيخ وإعراضه عن الدنيا ومتاعها ، فيذكر الشيخ صفى الدين الكاتب عن ضياء الدين جعفر أنه فى سنة ٥٧٩ هـ قدم حلب الشيخ شهاب الدين السهروردى ونزل فى مدرسة الحلاوية وكان مدرسها يومئذ الشريف رئيس الحنفية افتخار الدين ، فلما حضر شهاب الدين الدرس وبحث مع الفقهاء كان لابسا « دلق » ، وهو مجرد بإبريق وعكاز خشب وما كان أحد يعرفه فلما بحث وتميز بين الفقهاء وعلم افتخار الدين أنه فاضل أخرج له ثوبا عتابيا وغلالة ولباساو بقيارا وقال لولده : تروح إلى هذا الفقير وتقول له والدى يسلم عليك ويقول لك أنت رجل فقيه وتحضر الدرس بين الفقهاء وقد سير لك شيئا تكون تلبسه إذا حضرت ؛ » ولكن السهروردى أراد أن يبرهن للشيخ على عدم حاجته إلى هذا اللباس فأعطى للصبى فصا كبيرا من الأحجار

(١) نقله ابن العماد فى الشذرات ج ٤ من ص ٢٩٠
(٢) طبقات الأطباء ج ٢ .

الكريمة وطلب إليه أن يذهب به إلى السوق ليعرف ثمنه ، فذهب الصبي وعرض الفص في السوق ووقعت عليه أنظار الملك الظاهر فاوصله إلى ٣٠ ألف درهم وعاد الصبي إلى السهروردي يبلغه الأمر فتناول هذا الفص منه ودقه بحجر كبير حتى فتته فصار لا يصلح لشيء ، ثم ناول الصبي الثياب التي أحضرها وقال له : «خذ يا ولدي هذه الثياب ورح إلى والدك قبل يده عني وقل له لو أردنا الملبوس ما غلبنا» ، فراح الى افتخار الدين وعرفه صورة ماجرى فبقي حائرا في قضيته . » وهذه القصة إن صدق ما فيها من حوادث تدل دلالة واضحة قوية على إعراض الشيخ عن زخرف الدنيا وعلى انكبابه على العلم والتجرد من شواغل الحس . .

يقول صاحب الطبقات « حكى بعض فقهاء قزوين قال : نزلت برباط بأرض الروم في وقت الشتاء فسمعت صوت قراءة القرآن فقلت لخادم الرباط : من هذا القارىء ؟ فقال : شهاب الدين السهروردي ، قلت : إني منذ مدة سمعت به وأردت أن أراه ، فأدخلني عليه ، فقال : لا يدخل عليه أحد لكن إذا علت الشمس يخرج ويصعد السطح ويقعد في الشمس فأبصره ، قال: فقعدت على طرف الصفة حتى خرج فرأيته عليه لباد أسود ، فقمت وسلمت عليه وعرفته أني قصدت زيارته وسألته أن يجلس معي ساعة على طرف الصفة فطوى مصلاه وجلس فجعلت أحدثه وهو في عالم آخر فقلت له : لو لبست شيئاً غير هذا اللباد ، فقال : يتوسخ ، فقلت : تغسله فقال : يتوسخ فقلت تغسله فقال : ما جئت لغسل الثياب لي شغل أهم من ذلك . »

كراماته :

يجمع مؤرخو حياته على أنه كان يعرف علم السيميا وقد ذكروا كرامات صدرت عنه ، وهي حوادث خارقة للعادة .

١ — فمنها أنه كان مع بعض صحبه خارج دمشق وقد أضر بهم الجوع واتفق

مرور تركماني مع غنمه فأرادوا أخذ واحدة منها فرفض التركماني وجذب ذراع الشيخ فانتزعه في يده فارتاع التركماني وفر هارباً فأخذ الشيخ ذراعه وأدخله بكتفه.

٢ — وخرج مع بعض تلامذته مرة للرياضة وتناقشوا في علم السيميا فاستحضر لهم السهروردي مناظر مبان عالية متدانية بها زخارف وبها نساء وولدان ثم لم تلبث هذه المناظر أن غابت عنهم .

٣ — ويذكر القزويني قصة عن الشيخ « وحكى أنه كان جالساً على طرف بركة مع جمع فتحدثوا في معجزات الأنبياء فقال بعضهم : فلق البحر أعجبها فقال الشهاب : ليس ذلك شيء بالنسبة إلى معجزات الأنبياء ، وأشار إلى البركة فانشق الماء نصفين حتى رأوا أرض البركة » .

ويذكر اليافعي عن هذه الخوارق أن هذه الأفعال وأشباهها بئست من أفعال وبئس من يفعلها ، وبئس المعلم الموصل إليها . ومهما يكن من أمر هذه الكرامات والأفعال الخارقة إلا أنها لا تخرج عن حكايات وأقاصيص تحاك حول الصوفية والمنقطعين عن الناس ويصدقها السذج من العوام ويدأب على إذاعتها بعض الخواص بعد دوام تكرارها وهي تشير في مجملها إلى أن صاحب هذه الأفعال كان ذا مكانة ممتازة تحدو بالناس إلى تصديق ما يقال عنه من خوارق وما يحاك حول سيرته من أساطير .

الفصل الثانى

المدرسة الإشراقية

يرجع السهروردى إسناد المدرسة الإشراقية إلى حكماء الفرس واليونان ومصر وبابل والهند ، فهؤلاء فى نظره هم الأصول الأولى للمدرسة الإشراقية وسنحاول فى موضع آخر أن نحقق صحة هذا الإسناد التاريخى المذهبى . ولكننا نريد هنا أن نبين أثر التعاليم الإشراقية فى الحياة العقلية عندالمسلمين وسنتتبع هذا الأثر عن طريق زعماء المذهب الإشراقى وتلامذته .

قيل عن المحاسبى[١] وابن سينا وغيرهما إنهم من الإشراقيين أى أن لهم حكمة تبتنى على « الإشراق » ، ولكن ابن سينا لا يعد إشراقيا خالصا — إلى حد ما — بقدر ما هو مشائى إسلامى[٢] والمحاسبى لا يعد من تلامذة المدرسة الإشراقية الحقة فى صورتها الكاملة ، على أن هناك أصولا لفكرة النور والإدراك المباشر التى تقوم عليها تعاليم الإشراقية فى كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو وفى التاسوعات لأفلوطين ، وفى مشكاة الأنوار للغزالى .

---

(١) راجع : ص ٥ — ١٠ Jurji : Illumination in Islamic Mysticism
هو عبد الله حارث بن أسد المحاسبي ولد فى البصرة وتلقى العلم فى بغداد عاش بين سنتى ٧٨١ — ٨٥٧ م — يقول المؤلف « كان المحاسبي من الرعيل الأول من الصوفية الذين سلكوا طريق التطهر الصوفى ، وكان أول من صرح بأنه لما كانت تصفية النفس تحررنا من علاقاتنا الدنيوية فيتعين على السالك إذن أن يصل أولا إلى مرتبة الإشراق ومنها يتجه إلى حياة الوحدة فى الله » .

(٢) يقصد بالمشائية الإسلامية مذاهب فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا الذين خلطوا الأرسطية بالأفلاطونية المحدثة وأخرجوا من هذا الخلط نظريات اعتقدوا هم أنها تتمشى حسب قواعد المعلم الأول (ارسطو) ولم يفطنوا الى أنها افلاطونية محدثة فى الجوهر مشائية فى العرض .

ويمكننا أن نقسم المدرسة الإشراقية إلى فرعين كبيرين ، الفرع الأول فى المشرق والفرع الآخر فى المغرب .

المدرسة الإشراقية فى المشرق :

تمثلت هذه المدرسة فى شهاب الدين السهروردى المقتول ، وتتلمذ على شهاب الدين كثيرون نذكر منهم ملا صدرا الشيرازى المتوفى سنة ١٦٤٠ م أو ١٠٥٠ ﻫ وهو المعبر الحقيقى عن الإشراقية التى تمثل تفكير إيران الفلسفى فى عصره ، أما أستاذا ملا صدرا فهما ميرداماد سنة ١٦٢١م أو ١٠٤١ﻫ وبهاء الدين العاملى سنة ١٦٢١م أو ١٠٣٠ﻫ وكانا من كبار الأساتذة فى أصفهان على عهدالصفويين ، ولملا صدرا شراح عديدون ومنهم ملا هادى السبزوارى سنة ١٨٧٨م (راجع براون ، تاريخ الأدب فى فارس ص ٤٢٦ - ٤٣٧ Literary history of Persia) .

ويذكر الدكتور مودى[١] قصة الكاهن الأعظم آزار كيوان Azar Kaiwan من شيعة البارسى وكيف أنه هاجر إلى الهند بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادى ؛ وضع هذا الزرادشتى مع تلاميذه كتباً بقى منها أربعة أو خمسة أهمها دساتيرنامه . ودساتيرنامه يحتوى على ١٦ جزء كل جزء خاص بنبى من أنبياء الفرس ، وهو يشير فى أحد الفصول إلى المشائية والإشراقية ويرجع الإشراقية إلى الفرس القدماء .

وهناك الدابستان ومؤلفه مؤيد شاه من أتباع الكاهن الأعظم آزار كيوان ، ويبدو أن هذه المؤلفات قد تأثرت إلى جانب الزرادشتية بالمانوية والبوذية

---

(1) Dr. J. Modi, a Parsee high Priest with his zorvastrian disciples in Patna in the 16 th & 17 th cent., A. C. (journal of the K. R. Cama Oriental Institute XX, 1932 p. 1 - 85)

والصوفية . ولعلنا أن نتساءل عن مدى صحة التعاليم الزرادشتية التى ترد فى هذه الكتب ؟

ومهما يكن من أمر التأثير الزرادشتى فإننا نجد فى هذه الكتب نزعة إشراقية واضحة ، تقرب كثيراً من نصوص السهروردى ذلك أن الكاهن الأعظم قد أقام مذهبه اللاهوتى على أساس فلسفة السهروردى ومنهجه ، ففى الفصل الحادى عشر من الدابستان المخصص للكلام عن الحكماء يذكر المؤلف أن الحكماء يكونون عائلتين كبيرتين :

الأولى — الإشراقيون .   والثانية — المشاؤون .

ثم يستطرد فيذكر أن العقائد الأساسية والطقوس العملية ، أى نظم السلوك الصوفى للإشراقية ، هى نفسها التى كان يمارسها الإيرانيون القدماء .

ولكن الآراء التى نجدها فى الدابستان قد تأثرت بآراء إخوان الصفا وناصر خسرو ومحمود الشابستارى ، ويرى صاحب الدابستان أن الحكمة الفارسية القديمة هى نفسها حكمة قدماء اليونان إلى أفلاطون . ومن تلامذة الكاهن الأعظم الذين تأثروا بالإشراقية فرزانه بهرام بن فرصد وقد قابله مؤلف الدابستان مؤيد شاه فى لاهور عام ١٠٤٨ هـ . وفرزانه بهرام هذا كان مهتما بكتب السهروردى وترجمها إلى الفارسية .

وصحب الكاهن الأعظم العالم المجتهد بهاء الدين العاملى أحد مشايخ ملاصدرا سنة ١٦٤٠ م . وكذلك مير أبو القاسم فاندرسكى(١) الذى أثر تأثيراً كبيراً على ملاصدرا ونعرف أيضا أن ملاصدرا قد نشأ فى شيراز وهى على طريق السفر إلى الهند فهو حتما قد لقى هؤلاء وتأثر بهم ويضيف صاحب الدابستان حكيمين

(١) راجع : Gobineau الدين والفلسفة فى آسيا الوسطى ج ١ من ص ٩٢ — ١٢٧
Les religions et la philosophie dans l'Asie Centrale.

آخرين زرادشتيين على أنهما إشراقيان وهما حكيم إلهى هرباد وحكيم ميرزا ويذكر مؤيد شاه أنه قابلهما ، ويورد اسم شخص يدعى حكيم داستور على أنه من المشائين وأنه تلقى العلم على أساتذة ملاصدرا بالإضافة إلى أنه درس الفلسفة أيضاً على تلاميذ ميرزا جان شيرازى (٩٩٤ هـ - ١٥٨٦ م) وهذا الأخير كان تلميذاً لجلال الدين الدوانى شارح السهروردى (هياكل النور) .

والمهم فى هذه الكتب التى ألفت فى الهند أنها تطابق تماما بين الزرادشتية والإشراقية فالزرادشتى هو الإشراقى مما يدل على الارتباط الوثيق بين المذهبين أو على أنغمار الإشراقية فى التيار الدينى للزرادشتية على حسب تخريج كوربان(١) . أما المدرسة الإشراقية فى فارس فإنها استمرت بعد السهروردى وكان أقوى معبر عن النزعة الإشراقية ملاصدرا الشيرازى سنة ١٦٤٠ م — ١٠٥٠ هـ (الذى سبقت الإشارة إليه) .

وللاصدرا شراح عديدون منهم ملاهادى السبزوارى(٢) سنة ١٨٧٨ م ، وتستمر المدرسة الإشراقية بعد ملاصدرا ، فمن أفرادها حاجى ملا أغا الدربندى وملا نصر الدين ، وتعتبر الإشراقية مذهبا للفكر وطريقة للسلوك ، فإلى جانب المذهب الروحى تقوم طريقة النوربخشية(٣) وهى من الطرق الصوفية التى انتشرت فى فارس ، وهناك طريقة مركزها كربلاء فى العراق تسمى السهروردية لها عميد فى صحراء كربلاء وتكية يزار فيها كل عام حين يجتمع رسل السهروردية . ولكن الشك والغموض يحيطان بهذه الطائفة إذ أن الجانب النظرى قد أنتفى أو كاد من تعاليمها وبقيت طريقة للسلوك الصوفى مما يجعل من الصعب إرجاع

(١) راجع المقالات الميتافيزيقية ج ١ المقدمة .
(٢) راجع : براون : تاريخ الفرس الأدبى ص ٤٣٦ — ٤٣٧ .
(٣) راجع ملحق دائرة المعارف الإسلامية — مادة « إشراقيون » بقلم دى بور ص ٩٨ — راجع أيضاً « طرائق الحقائق » لمعصوم على شاه ج ٢ ص ١٤٣ طبع طهران سنة ١٣٦٠هـ .

إسنادها إلى شهاب الدين السهروردى دون غيره من المشابهين له فى اللقب .

على أن الإشراقية فى فارس كانت عاملا مهماً فى نشأة البهائية[١] وفى بلورة العقائد الشيعية ذلك أن مدرسة النجف الشيعية قد تعاونت تعاوناً وثيقاً مع اصفهان وشيراز وقزوين . والدليل على مدى الارتباط الوثيق بين الإشراقية والمذهب الشيعى هو أن عالما متكلما مثل ابن أبى جمهور[٢] الأحسائى كان له مجهود كبير فى الربط بين الآراء الشيعية والأفكار الإشراقية وأن ابن أبى جمهور هذا هو الذى مهد السبيل لتفكير ملاصدرا ، ومما يثبت ذلك أن الشيخ أحمد الاحسائى وهو منشىء مدرسة شيخى الإشراقية سنة ١٨٢٧ م — ١٢٤٢ هـ وشارح ملا صدرا يذكر أثناء شرح نص لملا صدرا عن العقل الأول ، وكذلك كلام ابن أبى جمهور فى المجلى نقلا عن الإشراقيين راضيا به ونافيا لما خالفه . والمجلى كتاب يتعرض لأصول الدين حسب المذهب الشيعى . على أن مدرسة ملا صدرا لم تكن المدرسة الإشراقية الوحيدة بل هناك المدرسة التى عكفت على شرح مؤلفات السهروردى وأحيت فكره وتمثلته . فهناك شمس الدين الشهرزورى المتوفى سنة ١٢٥٠ م — ٦٨٧ هـ وقد تناول الشهرزورى فى آخر فصل من تواريخ الحكماء[٣] حياة السهروردى المقتول وكتبه بالتفصيل . وقد شرح الشهرزورى حكمة الإشراق وهو يتكلم فى هذا الشرح عن فخر الدين الرازى ٦٠٦ هـ وهو يذكر أنه وضع كتاب المباحث المشرقية وأنه فى هذا الكتاب لايشير إلى شىء من الإشراقية إذ أن الرازى (على حد قوله) غير قادر على استجلاء المعنى الباطن فهو إذن عاجز عن أن يكون حكيما متألها كالسهروردى مثلا . وقد تأثر ابن كمونه الاسرائيلى

(١) راجع جوبينو الدين والفلسفة فى آسيا الوسطى ج٢ نصوص طويلة عن البهائية ونشأتها.

(٢) لابن أبى جمهور كتاب بعنوان (المجلى) انتهى من تحريره فى جمادى الثانى سنة ٨٩٥ هـ ، مايو سنة ١٤٩٠ م .

(٣) تواريخ الحكماء ، مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد .

(١٢٧٧ م) بالشهرزورى وكذلك كان نظام الدين الهروى (١٣٠٠ م) من شراح السهروردى .

وجلال الدين الدوانى (٩٠٧ هـ — ١٥٠١ م) الذى انقلب إلى التشيع بعد حلم رآه وكان إشراقياً نشيطا مجتهدا ، وقد شرح الدوانى الهياكل .

وهناك شارح آخر هو غياث الدين منصور بن محمد الحسينى الشيرازى الدشتكى (١٥٤٢ م — ٩٤٩ هـ) وقد شرح الهياكل . وكان غياث الدين يتسقط أخطاء الدوانى ويعارضه وقد شرح ودود الدين التبريزى الألواح العمادية سنة ٩٣٠ هـ ولخصه تحت اسم « الإشراق » ، وكان عمله ممتازا ظهر فيه الأثر الشخصى .

وقد تأثر بالإشراقية غير هؤلاء كثيرون من مفكرى الفرس نذكر منهم الأبهرى المتوفى سنة ٦٦٣ هـ . وكذلك نصير الدين الطوسى سنة ٦٧٢ هـ - فى نظرية فيض العقول[١] .

المدرسة الإشراقية فى المغرب :

ظهرت الإشراقية فى المغرب قبل السهروردى وتمثلت فى مذهب ابن مسرة الأندلسى الذى عاش فى قرطبة من ٨٨٣م إلى ٩٣١م وكانت مدرسة تخلط التعاليم الإشراقية بفلسفة أنبادوقل . وقد انتشرت تعاليم مدرسة قرطبة الإشراقية وتأثر بها المدرسيون فى الغرب المسيحى مثل الكسندر هيلز Alex. Hales وريموند لل Raymond Lull وروجر بيكون Roger Bacon ودون سكوت Dunn Scotus وكذلك يظهر أثر نظرية النور الميتافيزيقية فى الكوميديا الإلهية ، فالخلق هو عبارة عن صدور النور الإلهى .

ولابن مسرة [٢] كتاب يسمى توحيد الموقنين يتكلم فيه عن الصفات الإلهية

(١) راجع شرح الهداية لملا صدرا ، طهران ٣٦٦ ــ ٣٦٧ .

(٢) ابن مسرة راجع ملحق دائرة المعارف الإسلامية بحث لأسين بلاسيوس .

ووحدتها وتناهيها والنبوة فى نظره كما هى عند الفارابى تكون فى اشتداد الحياة الروحية والعقلية ثم ينتقل إلى الكلام عن العالم الظاهرى عالم المادة وكيف أنه يشير إلى عالم روحى قائم به جواهر عقلية ذات معدن نورانى ويشير أيضاً إلى اتحاد العقل الفعال بالعقل المنفعل فى عملية المعرفة .

ابن العربى :

ومن أتباع المدرسة الإشراقية فى المغرب ابن العربى وابن سبعين الصقلى ، ويعتبر ابن العربى أكبر ممثلى المدرسة الإشراقية فى الأندلس تلك المدرسة التى أسسها ابن مسرة ؛ والوجود فى نظره واحد إذ هو متجل عن الجوهر الإلهى الواحد ، أى أنه يعتنق مذهب وحدة الوجود ، أما الديانات فكلها متكافئة ، أى أنه يعتنق فكرة وحدة الأديان التى يدافع عنها السهروردى أيضاً ، والفتوحات الملكية هو الكتاب الذى يمثل مذهبه وبه ٥٦٠ فصلا والفصل رقم ١٦٧ وعنوانه كيمياء السعادة يضع تصويراً رمزياً لصعود الإنسان إلى السماء ويذكر أسين بلاسيوس فى كتابه عنه ص ٤٧ أن دانتى تأثر تأثراً واضحا بهذا الفصل الذى يصف فيه ابن العربى الصعود إلى الفردوس وكذلك فى الرسالة التى يصف فيها المعراج (الإسراء إلى مقام الأسرى) فهو يبين فيها رحلة النفس إلى العالم الأعلى حيث تتكشف لها حقيقة الكون .

وكذلك ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق[1] نجد أن لها تأثيرا كبيراً على دانتى خصوصاً حينما يعرض للمقابلة بينه وبين بياتريس فى الكوميديا الإلهية ، ونجد فى كل مؤلفات ابن العربى أثراً واضحاً للإشراقية ففى شرح نصوص الحكم[2] للقاشانى نجده يتكلم عن المعنى الباطن لوجود النبى شعث فيقول :

(١) نشرة نيكولسون .

(٢) نشرة الدكتور أبو العلا عفيفى مع شرح واف طبعة القاهرة ١٩٤٨ ، وراجع أيضاً شرح عبد الرازق القاشانى طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ ص ٣ ؛ — ٤٤ .

« ولما كان مقامه أنزل من مقام الوالد وقاصراً عن مرتبة أحدية الجمع التى لأبيه لم يثبت المعاد الروحانى لأن القلب من حيث ما فيه سنح النفس لا يتجرد بالكلية عن التعلق البدنى ، وإن تجرد عن الحلول فيه لا يتجرد عن العلاقة بالكلية إلا من حيث أنه روح وفى مرتبته ولهذا كان أول من أثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسمانى ، وانتسب إليه الإشراقيون ، وهذا الذى يسمونه بلسانهم (أغاثا ذيمون) [1] صاحب الشريعة والناموس وأنذر وحذر عن الانحطاط عن مرتبة الانسان إلى درجات الحيوانات العجم » .

وإذن فهذا النص يثبت اتصال ابن العربى بالإشراقية فى المشرق على الرغم من أنه ينقل نقلا غير دقيق عن السهروردى فى مشكلة التناسخ إذ أن السهروردى المقتول لم ينف أو يؤيد التناسخ ولكنه اعتبر أن الحجج على طرفى النقيض متعادلة . وقامت حول ابن العربى مدرسة تتبع تعاليمه تأثر بها كثيرون من صوفية الغرب والشرق ونشأت عن هذه الحركة طريقة صوفية فى شمال إفريقية هى الشاذلية ومؤسسها أبو الحسن الشاذلى وهى طريقة تقوم على تعاليم إشراقية .

ومن الذين تأثروا بالاشراقية فى شمال إفريقية أبو مدين شعيب بن الحسن المغربى الأنصارى الأندلسى وكانت له فى الغرب مكانة صوفية مرموقة وهو أستاذ ابن العربى ، وبعده أيضاً عبد السلام بن مشيش [2] وأبو العباس [3] المرسى وابن عباد الرندى [4] .

وأما ابن سبعين [5] فيظهر من أجوبته فى الرسائل الصقلية أنه يقول بأن الله

(١) أجاثا ذيعون وهومصرى كان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين، طبقات الأطباء جـ١ ص١٦
Agatha: le bien. Déemon : Dieu.

(٢) جامع كرامات الأولياء للنبهانى ص ٦٩ جـ ٢ .

(٣) ابن الصباغ فى درة الأسرار ص ١٤٦ .

(٤) راجع بحث بلاسيوس عن ابن عباد والمدرسة الشاذلية فى مجلة الأندلس جـ١ رقم١ ص٧—٧٩

(٥) ابن سبعين هو أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم الأشبيلى توفى بمكة عام ٦٦٨هـ—١٢٦٩م=

هو حقيقة الأشياء كلها ، ونستطيع أن نستشف من كلامه هذا السر الصوفى الذى انحدر إليه من ابن العربى .

وقد تأثر بالنزعة الاشراقية فى المغرب أناس مثل ابن باجه [١] الذى يتكلم عن إشراق العقل الفعال وعن السعداء الذين يبلغون الحياة الأزلية وكيف أنهم يصبحون أنواراً ، وهناك أيضاً ابن طفيل الذى توفى سنة ٥٨١ هـ ١١٨٥ م وهو أيضاً من الذين تأثروا بالاشراقية فى الأندلس وتظهر أيضاً هذه النزعة بوضوح فى قصة حى بن يقظان وقد تأثر فيها بقصة حى بن يقظان عند ابن سينا والقصة تشبه أن تكون تمثيلا للعقل الانسانى الطبيعى الذى يشرق عليه نور من العالم العلوى ، وتصور القصة تدرج الانسان ، بدون تأثير المجتمع ، فى طلب المعرفة وتتكلم عن الرياضات الصوفية على صورتها المتبعة عند أهل الشرق وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطونى الجديد .

= وكان قد انتدبه عبد الواحد خليفة الموحدين للرد على ما وجهه فريدريك الثانى من أسئلة فلسفية لعلماء المسلمين فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى .

(١) راجع طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ووفيات الأعيان وأخبار الحكماء ص ٤٠٦ ونفح الطيب جـ٤ ص ٢٠١ ومونك ص ٣٨٣ ، عاش سنة ١١١٨م فى إشبيلية .

الفصل الثالث

التحقيق النقدى لثبت كتب السهروردى

١ — لا شك أن مصير السهروردى المحزن قد أسدل - بادئ الأمر وغداة مصرعه - ظلا كثيفا على إنتاجه الفلسفى ، نظراً للظروف التى أحاطت بحادث مقتله وما شاع عن الشيخ الشهيد من مروق عن الدين مع مقت الناس فى ذلك الوقت للنظر العقلى ومحاربتهم للآراء الباطنية خصوصاً بعد انتهاء الدولة الفاطمية فى مصر وانهيار سلطان الشيعة فى بلدان الشرق العربى [١] إلا أن مؤرخى العصر لم يفتهم أن يشيروا فى اختصار إلى هذا الحادث وإلى بعض كتب الشيخ ، ويظهر أنهم يرددون ما تواتر عن الشيخ من أخبار دون محاولة أولية للنقد أو تحر للصواب ؛ وفى كثير من الحالات ينقل الواحد منهم عن الآخر نقلا يكاد يكون حرفياً ولكن تلامذة السهروردى قد اهتموا بتتبع أخباره وعلى الأخص الشهرزورى صاحب تواريخ الحكماء فهو يعقد فصلا طويلا عن السهروردى ويذكر حوالى ٤٩ مؤلفا لأستاذه [٢] ، وقد تناولنا ما أورده الشهرزورى مع ما أورده صاحب طبقات الأطباء ، وكشف الظنون (طبعة فلوجل) وشذرات الذهب والبستان الجامع والعقد المذهب ، وابن خلكان ، وغيرهم ممن أشرنا إليهم فى عرضنا لتاريخ حياة السهروردى .

٢ — وقد تناولنا ما أورده هؤلاء فى دراسة مقارنة مع الاستعانة بالفهارس

---

(١) ذكرنا فى الفصل السابق أن مقتل السهروردى على الصورة المحزنة التى تناقلها الرواة كان سببا لأن يعد شهيداً فيما بعد وأن يقبل الناس على كتبه وتنتشر تعاليمه .

(٢) ذكر الشهرزورى فى آخر إحصائه لمؤلفات السهروردى « أن هذه جملة ما وصل إلينا من مصنفاته وبلغنا من أسماء مؤلفاته ويجوز أن تكون له أشياء أخرى لم تصل إلينا » .

الحـــديثة التى أخرجها آلفاردت Alwardt وبروكلمان وريتر Ritter فى (Der Islam) وكلود كاهن Claude Cahen فى البستان الجامع لعماد الدين (مضبطة المعهد العلمى الفرنسى فى دمشق) . وماسينيون فى (مجموعة نصوص لم تنشر) وكوربان ، وختك وسبيز Khattak & Spies فى « ثلاث رسائل عن التصوف » .

وقد حققنا ما أورده الشهرزورى بعد هذه الدراسة على أساس أن الشهرزورى من أكثر تلامذة السهروردى اتصالا به وبكتبه ، وقد أضفنا إلى الفهرس الشروح التى ذكرها مؤرخو تاريخ حياة الشيخ [١] .

١ ــ حكمة الإشراق :

(ا) شرح قطب الدين بن محمد بن مسعود الشيرازى .
(ب) شرح محمدبن محمود الشهرزورى باسم (حل الرموز وكشف الكنوز) .
(حـ) شرح محمد شريف بن نظام الدين الهروى .
(د) شرح الجرجانى لحكمة الإشراق ـ فلوجل (حاجى خليفة) .
(هـ) تعليقات على جزء من حكمة الإشراق لنجم الدين الحاج محمود التبريزى حسب طلب نصير الدين سديد وزير ابن السلطان أحمد بها دورخان (ريتر Ritter) .
(ر) شرح ملا هادى السبزوارى .
(ع) تعليق صدر الدين الشيرازى وهو المطبوع على الهامش على شرح القطب الشيرازى فى طعبة فارس .
(غ) نشره كوربان Corbin سنة ١٩٥٢ فى باريس .

(١) الـكتب التى أوردتها الفهارس الحديثة فى إجماع قد أثبتناها بدون إشارة ، أما التى ينفرد بها مفهرس أو اثنان فقد ذكرنا أمامها اسم الذى أوردها .

٣ ــ هياكل النور : نسخة فارسية وأخرى عربية [١] .

(ا) شرح غياث الدين بن أسعد الدوانى باسم شواكل الحور .
(ب) شرح منصور بن محمد الحسينى باسم (إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور) وهذا الشرح به تعليقات على شرح الدوانى للهياكل واستدراكات .
(حـ) شرح لمحمد بن محمود العلوى .
(د) شرح تركى باسم إيضاح الحكم لاسماعيل الأنقراوى .
(هـ) مقتطفات من الهياكل النورية مع زيادات من شرحها بالإضافة إلى بعض مقتطفات من حكمة الإشراق لحسن الكردى .

٣ ــ التلويحات :

(ا) شرح باسم التنقيحات لمحمد بن محمود الشهرزورى . (ريتر Ritter) ويذكر بروكلمان أن التنقيحات هى شرح ابن كمونة وقد يسمى « بالمقاومات » وهذا قلب لآراء ريتر Ritter ، إذ أن المقاومات كتاب مستقل وهو مختصر التلويحات وقد نشره كوربان فى مجموعة الرسائل الميتافيزيقية) .
(ب) شرح التلويحات لعز الدولة سعد بن منصور الحسن هبة الله بن كمونة الإسرائيلى .
(حـ) المقاومات . يقول السهروردى فى مقدمته :
هذا مختصر يجرى من كتابى الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه ، مما كان الأولون يرسلونه ولم يتيسر إيراده فى التلويحات . نشره كوربان سنة ١٩٤٥ .

(١) نشرنا هذا المؤلف مع مقدمة وتحقيقات ـ المطبعة التجارية ـ مصر سنة ١٩٥٧

٤ ـ اللمحات فى الحقائق :

(ا) شرح اللمحات لنظام الدين محمود بن فضل الله التودى الحمدانى(١) .

٥ ـ الألواح العمادية : مهداة إلى عماد الدين قره أرسلان داود بن أرتق.(٢)
ومنها نسخة فارسية .

(ا) شرح الألواح باسم (الاشراق) لودود بن محمود التبريزى وله اسم آخر ، مصباح الأرواح فى كشف حقائق الألواح، يذكره ريتر ولكن النسخة التى اطلعت عليها بدار الكتب بالقاهرة تتخذ اسم «الاشراق» عنوانا لها.

(ب) شرح بالفارسية للالواح مؤلفه غير معروف .

٦ ـ المشارع والمطارحات. نشر كوربان الجزء الالهى منه فى مجموعة الرسائل الميتافيزيقية . وتوجد طبعة حجر كاملة وليست للكتاب شروح.

٧ ـ المناجاة :
شرح المناجاة لأبى المظفر الإسفرائينى .

٨ ـ مقامات الصوفية ومعانى مصطلحاتهم . وهو كلمة التصوف حسب بروكلمان والشهرزورى .

٩ ـ التعرف للتصوف .

١٠ ـ الأسماء الإدريسية : قد اطلعت على مخطوط بدار الكتب بالقاهرة ، بهذا الاسم فى (مجموعة مخطوطات فى الحكمة) وليس عليها اسم مؤلفها ولكنها بعيدة تماما عن الطابع الإشراقى .

١١ ـ الأربعون إسما : يذكرها الشهرزورى وبروكلمان وآلفاردت ويشك كوربان فى نسبتها إلى السهروردى .

(١) نقوم باعداده للنشر .

(٢) تحت يدنا هذه النسخة وسنعدها للنشر إن شاء الله .

١٢ ـ أصوات أجنحة جبرائيل : نشرها كوربان فى المجلة الآسيوية سنة ١٩٣٥
شرح أصوات أجنحة جبرائيل لشهيد على .

١٣ ـ برتونامه : بالفارسية ـ الشهرزورى وبروكلمان ، وريتر .

١٤ ـ ترجمة رسالة الطير : الشهرزورى وبروكلمان وريتر وسبيز .

١٥ ـ بستان القلوب بالفارسية : (الشهرزورى وبروكلمان ، وريتر ولكن كوربان يذكر أن هذا الكتاب منسوب خطأ إلى السهروردى .

١٦ ـ صفير سيمورغ : بالفارسية نشرها كوربان سنة ١٩٣٩ فى مجلة هرمس ج ٣ المجموعة الثالثة .

١٧ ـ الغربة الغربية : هكذا يوردها بروكلمان. نشرها Corbin سنة ١٩٥٢ على غرار قصة حى بن يقظان .

١٨ ـ الكلمات الذوقية والنكات الشوقية :
يذكر فى أوله « كتاب فيه كلمات ذوقية ونكات إشراقية كتبته بالتماس بعض إخوان التجريد » .
شرح لرسالة الكلمات الذوقية ، لعلى ابن مجد الدين الشهرودى البسطامى (بروكلمان وريتر) .

١٩ ـ لغات موران : بالفارسية نشرها كوربان فى مجلة هرمس سنة ١٩٣٩ .

٢٠ ـ مؤنس العشاق :
شرح مؤنس العشاق لشهيد على نشره سبيز Spies فى مجلة الأبحاث الفلسفية ج ٢ سنة ١٩٣٢ - ١٩٣٣ .

٢١ ـ بقايا تلخيص إشارات ابن سينا : ريتر
شرح الإشارات بالفارسية : (الشهرزورى)
ويذكر الشهرزورى « ذكر بعض المعارف أن عنده شرحاً

على الإشارات ولم أقف عليه والله أعلم بصحته » . ويقتطف الدوانى فى شرحه على هياكل النور بعض عبارات من شرح السهروردى على إشارات ابن سينا .

٢٢ — كشف الغطا لإخوان الصفا : بروكلمان والشهرزورى وحاجى خليفة .

٢٣ — الواردات والتقديسات : كتاب فى النجوم وتقديسها على الطريقة اليونانية على غرار كتاب فخر الدين الرازى « السر المكتوم فى مخاطبات النجوم » وكتاب المجريطى (غاية الحكيم) ويذكره كوربان باسم « تقديسات الشيخ الشهيد » .

٢٤ — تحفة الأحباب : يذكره حاجى خليفة وهو اختصار المستصفى للغزالى فى الفقه ، ويجوز أن يكون هو التنقيحات فى الأصول الذى ذكره الشهرزورى .

وهناك مؤلفات يذكرها الشهرزورى وحده مثل :

الرمز المومى . المبدأ والمعاد بالفارسية ، البارقات الإلهية والنغمات السماوية ، لوامع الأنوار ، كتاب الصبر ، كتاب العشق .

وهناك رسائل صوفية يذكر الشهرزورى أن الشيخ ألفها فى صباه وهى .

رسالة غاية المبتدى ، رسالة روزى باحما عده بالفارسية؟ ، مكاتبات إلى الملوك والمشايخ ، كتب فى السيما (السيمياء) يذكر الشهرزورى أنها تنسب إليه (أى أنه غير متأكد من صحة نسبتها إليه) ـ تسبيحات العقول والنفوس والعناصر ؛ وهناك جملة رسائل أخرى يغلب على الظن أنها أجزاء من الواردات والتقديسات وهى: رسالة التسبيحات ودعوات الكواكب ـ أدعية متفرقة : الدعوة الشمسية ، الواردات الإلهية ، متخيرات الكواكب وتسبيحاتها ، السراج الوهاج : ويذكر الشهرزورى (والأظهر أنه ليس له) .

وهناك كتب ورسائل ذكرها الشهرزورى وغيره ولكن قد يشك فى نسبتها إليه وهى :

١ — الرقيم القدسى : الشهرزورى ، كلود كاهن Claude Cahen .

٢ — رسالة المعراج : الشهرزورى ، حاجى خليفة .
ويشك كوربان Corbin فى نسبتها إلى السهروردى .

٣ — رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله : الشهرزورى ، ويذكر كلود كاهن أن للسهروردى تفسيراً للقرآن وربما كان هذا ما يقصده .

٤ — اعتقاد الحكماء : يورده الشهرزورى وماسينيون. نشره كوربان ١٩٥٢ .

٥ — رسالة يزدان سينا كشت وهى لعين القضاة الهمذانى ونسبت خطأ للسهروردى .

٦ — سكنات الصالحين : لم يذكرها الشهرزورى وذكرها ماسينيون .

ويضيف ريتر Ritter إلى ما أوردناه :

١ — رسالة مختصرة تتضمن مقالات عن :
الجسم ، والحركات ، والربوبية ،والمعاد ، والوجد ، والإلهام .

٢ — مختصر فى الفلسفة يتناول المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة .

٣ — قصيدة أبداً تحن إليكم الأرواح :
شهرزورى ، ياقوت ، ابن أبى أصيبعة .

الفصل الرابع

تصنيف كتبه

١ — إن دراسة تطور (المذهب) فى الدراسات العقلية تتطلب تتبعاً للبذور الأولى ومسايرة تطورها إلى تمام بلورتها فى صيغتها النهائية ، وقد تنصب هذه الدراسة على جملة من المفكرين ، أو على مفكر واحد ، وقد نتبع المنهج الباطنى إذا أعوزتنا مستلزمات المنهج التاريخى الخارجى . وفى دراستنا للمذهب الإشراقى عند السهروردى نحاول أن نتتبع هذا الفكر فى مؤلفات السهروردى ؛ فهل تفكير السهروردى يعد وحدة متماسكة أورجانيكية صدرت عنه آراء تؤلف فى مجموعها كلا غير متطور ؟ أو أنه قد خضع لتطور فكرى ظهرت آثاره فى كتبه ؟

ودراسة تصنيفات كتب السهروردى تفيدنا كثيراً فى تتبع نبضات فكره . والدراسة النقدية العميقة لكتبه تدلنا على أن السهروردى فى تفكيره لم يخضع لتطور عقلى جازم ، وأن كتبه لا تصور هذا التطور بقدر ما تصور موقفاً ثابتاً على وجه الإجمال يعبر عن وحدة فكرية لا أقول متماسكة تمام التماسك بل على الأقل لايظهر فيها أثر التجديد نتيجة لعامل خارجى وقتى يخضعها لذبذبات التطور أو التراجع .

٢ — لنتناول تصنيف ماسينيون[١] على أنه محاولة أولية لوضع تصنيف لكتب السهروردى : فقد قسم الكتب والرسائل إلى ثلاث مجموعات :

(ا) مجموعة ظهرت فى عهد الشباب : « العهد الإشراقى » وتشتمل على :

(١) مجموعة نصوص لم تنشر ص ١١٣ وما بعدها.

الألواح العمادية ، هياكل النور ، الرسائل الصوفية (وهو يستند فى هذا إلى ما أورده الشهرزورى من أن السهروردى حرر الرسائل الصوفية فى عهد الصبا) .

(ب) المجموعة الثانية — فى العهد المشائى :

١ — التلويحات ٢ — اللمحات
٣ — المقاومات ٤ — المطارحات
٥ — المناجاة .

(حـ) المجموعة الثالثة : فى العهد الاخير وهو العهد الذى تأثر فيه بالأفلاطونية الحديثة وابن سينا . Période Avicenno - Platonicienne :

١ — حكمة الاشراق
٢ — كلمة التصوف
٣ — اعتقاد الحكماء.

هذه المجموعات الثلاث التى يوردها ماسينيون يقسمها على ثلاث مراحل ؛ فالمجموعة الأولى حررت فى العهد الإشراقى الخالص . والمجموعة الثانية حررت فى العهد المشائى والمجموعة الثالثة حررت فى العهد الذى تأثر فيه السهروردى بابن سينا والأفلاطونية الحديثة .

أى أن ماسينيون يفترض انفصالا للمراحل الثلاث فى ذهن السهروردى وأن أولى المراحل هى الإشراقية الخالصة وبعدها المشائية ثم الأفلاطونية الحديثة مع ابن سينا .

والاعتراض على هذا التصنيف من وجهين :

أولا — أن تفكير السهروردى نفسه كما هو واضح من كتبه لا يدل على هذا الانفصال أو هذا الترتيب التطورى ، بل هو يعبر عن وحدة تتفرع عليها هذه الكتب لا حلقات فى سلسلة تصاعدية .

ثانياً — كيف يمكن الفصل بين المشائية والأفلاطونية المحدثة وابن سينا فى ذلك الوقت ؟ لقد عرف المسلمون أرسطو عن طريق الأفلاطونية المحدثة فالمشائية الإسلامية ليست أرسطية خالصة ، فمذهب ابن سينا المشائى يقوم على أسس أفلاطونية محدثة . ؟

وهل نستطيع التسليم مع ماسينيون بأن الألواح العمادية قد حررت فى عهد الشباب مع أنها مهداة لعماد الدين قلج أرسلان أمير خربوط الذى ولى الحكم فى سنة ٥٨١ هـ والمعروف أن السهروردى توفى سنة ٥٨٧ هـ ، وهذه الفترة من ٥٨١ — ٥٨٧ هى الفترة التى انتهى فيها السهروردى من تأليف حكمة الإشراق وهو الذى وضعه ماسينيون فى المرحلة الثالثة .

وبالإضافة إلى هـذا فإنه توجد إشارات سريعة إلى حكمة الإشراق فى الألواح العمادية(١) .

وأما عن هياكل النور فإن الهيكلين السادس والسابع منه يتضمنان شرحا وتبسيطا للأفكار الأساسية فى حكمة الإشراق فلا يمكن إذن أن نفصل فصلا تاما بين هذين الكتابين كما فعل ماسينيون إذ أنه جعل هياكل النور فى العهد الأول وحكمة الاشراق فى العهد الأخير .

أما رسائله الصوفية فقد وضعت فى قالب خرافات أو رموز وتعد بمثابة إعداد وتهيئة ودعوة للانخراط فى الطريق الاشراقى مثل الغربة الغربية ومؤنس العشاق .

والأفكار التى تتضمنها هذه الرسائل تشير حتما إلى ما يتضمنه حكمة الإشراق من مبادىء إشراقية ، فلا يمكن أن تعد إذن سابقة على عهد تحرير حكمة الإشراق ، ولا يمكن الفصل بينها وبين حكمة الإشراق بعهد مشائى بحت .

والمهم أن كتب السهروردى لا تقدم لنا تاريخا مقنعا لتطوره الروحى ،

(١) راجع ص ٧ من مقدمة كوربان للرسائل الميتافيزيقية .

فى الفترة التى استعمل فيها الحجج المشائية فى صباه لم يكن مندفعا لاستعمالها تحت تأثير دراسته للمشائية فى ذلك الوقت فقط بل لمناقشة زملائه وللدفاع عن وجهة نظره فى أصفهان ومراغة .

ونرى السهروردى يشير إلى حكمة الإشراق فى جميع كتبه وقد انتهى منه وعمره ٣٣ سنة وانتهى من المطارحات وقد ناهز الثلاثين . وأما كتبه التى تعبر عن المذهب إلى جانب هذين فهى التلويحات والمقاومات والهياكل ، وهى تتضمن الأفكار الأساسية التى يشير إليها حكمة الإشراق ، ومن ثم فقد تعذر على الباحث أن يلمس أى أثر فى كتاباته لتطور روحى واضح المعالم ، حتى أن ترتيب الكتب نفسها يتخذ شكلا واحدا - ماعدا الرسائل - ففيها الأجزاء التقليدية الثلاث المنطق والطبيعى والإلهى .

قطب الدين الشيرازى وتصنيف ماسينيون :

ويظهر أن ماسينيون قد تأثر كثيراً بآراء قطب الدين الشيرازى شارح حكمة الإشراق ، فهو يرى أن الرسائل الصوفية حررت فى عهد الصبا ، وسبق أن بينّا أن هذه الرسائل تقوم على الأسس الميتافيزيقية المفصلة فى حكمة الإشراق .

وكذلك يرى ماسينيون مع قطب الدين أن المؤلف بدأ فى تحرير « اللمحات والتلويحات » قبل الانتهاء من حكمة الإشراق مع أنهما يشيران إلى حكمة الإشراق صراحة فهو فى التلويحات مثلا يشير إلى أن تفصيل ما يورده هنا يوجد فى كتابه حكمة الإشراق الذى يحوى « الحكمة العجيبة » .

وأما المطارحات فهى تشير كثيرا إلى حكمة الإشراق بل وتتحدث عن موضوعات حكمة الإشراق خصوصا حين الكلام عن المثل العقلية والأنواع القائمة(١) .

(١) وقد يكون هذا راجعا إلى أن المؤلفين قبل عهد الطباعة لم يكونوا ليخضعوا لنظام التأليف الحديث فكانوا ينتهون من كتبهم ثم يعودون فيغيروا فيها ويبدلوا ويزيدوا أو ينقصوا ، ويمكن التحقق من هذا لو وقعت فى أيدينا نسخ المؤلفين الأصلية .

والحقيقة أن الشراح أمثال الشهرزورى وقطب الدين الشيرازى لم يهتموا كثيراً بالتحقيق التاريخى لنصوص السهروردى .

٣ — تصنيف كوربان(١) :

حاول كوربان أن يضع تصنيفا يشير إلى وحدة المذهب المتماثلة ، فصنف الكتب على الوجه التالى :ـ

(ا) المؤلفات الكبرى وهى أربعة كتب تؤلف فى مجموعها وحدة تعبر عن المذهب الإشراقى وهى التلويحات والمقاومات والمطارحات وحكمة الإشراق .

(ب) المؤلفات الصغرى وهى كتب متكاملة يكمل بعضها بعضا وتعبر عن مجموعة أفكار متقاربة وتهدف إلى غاية واحدة ، ونجد أساسها المذهبى فى الأربعة كتب الأولى وهى : الألواح العمادية ، بستان القلوب ، هياكل النور ، اعتقاد الحكماء ، كلمة التصوف ، كشف الغطاء ، اللمحات .

(حـ) ويمكن أن نضع الرسائل كلها فى درجة واحدة ، الفارسية وغير الفارسية ، وهى تعبير رمزى عن المذهب الاشراقى تمهد طريق السالكين ، مثل عقل سرخ وأصوات أجنحة جبرائيل ، والغربة الغربية ، والكلمة الذوقية ، ولغات موران ومؤنس العشاق ورسالة فى «حالة الطفولة» . ورسالة عن جماعة الصوفية وهى فارسية ، ورسالة الطير وصفير سيمورغ .

(د) وأخيراً كتاب الواردات والتقديسات أو «تقديسات الشيخ الشهيد» وهى عبارة عن تسبيحات أو دعوات أسبوعية تتفق مع الإشراقية وتساعد السالك على التدرج فى الطريق الروحى ، ويفرد لها كوربان مكانا خاصا بها فى تصنيفه . ويريد كوربان أن يصل إلى هدفين من هذا التصنيف .

أولا : بيان أن الكتب الأربعة الأولى تعبر عن المذهب الإشراقى فى جملته .

(١) مقدمة الرسائل الميتافيزيقية .

ثانيا : بيان طريقة تحرير الكتب الأربعة وتخطيطها .

أولا — يذكر السهروردى فى المطارحات :

أنه يجب قراءة التلويحات قبل المطارحات ويأتى بينهما المقاومات وهو مختصر ثم بعد هذه الثلاثة حكمة الإشراق .

أما المؤلفات الصغرى فهى قائمة على أصول من الكبرى الرباعية وتفسر بعض القواعد الأساسية الواردة فيها .

ثانيا — إذا تناولنا الكتب الثلاثة الأولى دون حكمة الإشراق نجد أن المنطق والطبيعة فى كل منها يمكن أن يتشابها ، فهما يعرضان مشاكل واحدة . والحقيقة أن هذا التشابه ليس تاما بل أنهما قد يختلفان من حيث الإيجاز والإسهاب فى العرض ، ومن حيث صورة العرض والبيان مع اتفاقهما فى الموضوع والرأى . وأما حكمة الإشراق فهى تركيز لما ورد فى هذه الكتب وتخطيط كامل للمذهب الإشراقى فى صورته الناضجة .

وتصنيف كوربان أقرب إلى اعتبار تفكير الشيخ وحدة متماسكة لذلك فهو اى كوربان يبتعد عن أى تفسير تاريخى لتحرير كتب السهروردى .

والثابت من نصوص السهروردى نفسه أنه بدأ فى تحرير حكمة الإشراق ثم عاقته رحلاته العديدة عن إتمامه فحرر غيره من الكتب كاللمحات والتلويحات والمقاومات والمطارحات والهياكل ، ولكنه فى هذه الفترة لم يكن ينقطع تماماً عن الاستمرار فى تحرير حكمة الإشراق .

فيمكن أن يقال إذن إنه قد فكر فى مذهبه وكوّنه قبل تحرير حكمة الإشراق ، وإنه فى تحريره لكتبه الأخرى لم ينح النحو المذهبى الكامل بل إنه كان يريد أن يعرض بعض جوانب مذهبه الإشراقى فى هذه الرسائل التعليمية الصغيرة (الفلسفية والصوفية) لإشباع رغبة الأشياع والمريدين . أما حكمة الإشراق

فقد كان يؤخر إتمامه لزيادة الإجادة فى صياغته وقد ظهر أثر ذلك فى شدة إيجازه مع عمق عباراته وذلك على عكس المطارحات مثلا الذى أرسله إرسالا دون تكلف ، ودليل ذلك أنه قد أشار بقراءة كتبه الأخرى قبل قراءة حكمة الإشراق ؛ لأن الكتب الأخرى تعرض نواحى مبسطة للمذهب ، أما حكمة الإشراق فهو عمل كامل يتضمن سائر هذه النواحى . لذلك لا نستطيع التسليم مع كوربان بأن هناك أربعة كتب تمثل المذهب الإشراقى كان السهروردى قد وزع عليها نواحى مذهبه .

والواقع أن دراسة حكمة الإشراق وحده تعطينا الفكرة الكاملة عن مذهب السهروردى أما سائر الكتب فهى أقرب إلى التفصيلات والشروح التى توضح وتدافع وتمهد لموجز ما أورده حكمة الإشراق وتقارن أيضاً بينه وبين المذاهب الأخرى كما فى المطارحات والتلويحات ، ففى التلويحات مثلا نجد فى الحلم [1] الذى رأى فيه السهروردى أرسطو هجوماً شديداً على المشائين الإسلاميين وانتصاراً لأبى يزيد البسطامى والحلاج والجنيد لأنهم سلكوا طريق الحكمة الذوقية لا البحثية ، وفى المطارحات يورد آراء الأقدمين ويفندها على طريقته الإشراقية وكذلك فى اللمحات .

أما فى الهياكل فهو يعرض بعض أفكار مذهبه الأساسية بطريقة مبسطة دون مناقشة أو مقارنة .

وعلى هذا فمحاولة وضع تصنيف أورجانيكى لكتب السهروردى محاولة أعتقد أنها بعيدة عن الدقة العلمية .

وإذن فيجب أن نترك التفكير فى تصنيف كتبه على هذا النحو ولنتدبر الترتيب التعليمى الذى يشير إليه السهروردى نفسه ؛ فهو مثلا يشير بقراءة التلويحات قبل المطارحات والمطارحات قبل حكمة الإشراق وهكذا الخ . . .

(١) راجع كتاب « التلويحات للسهروردى — نسخة مصورة عن مخطوطة برلين — العلم الثالث — المورد الثالث « حكاية ومنام » — راجع نشرة كوربان فقرة ٥٥ ص ٧٠

وهذا ما يهدف إليه السهروردى نفسه من تحريره للكتب المذكورة ، وتنتهى القراءات إلى الرياضة والمجاهدة . والرسائل الصوفية مفيدة فى هذه المرحلة ، ثم يسمح لك القيم [1] على الإشراق بقراءة حكمة الإشراق فتستبين لك الحقائق وتسلك طريق المشاهدين للأنوار القاهرة والقابسين للبارقات الإلهية .

« وهذا الكتاب [أى المطارحات] ينبغى أن يقرأ [قبل حكمة الإشراق] وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات . . . فإذا استحكم الباحث هذا النمط فليشرع فى الرياضات المبرقة بحكم القيم على الإشراق حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق ثم يتم له مبانى الأمور . . . وأول الشروع فى الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا ، وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية وآخره لا نهاية له . » [2]

(١) الشيخ أو المرشد ويسميه السهروردى فى مواضع أخرى « القائم بالكتاب » .
(٢) راجع مقدمة المطارحات ص ١٩٤ وما بعدها .

الباب الثانى

المدرسة الإشراقية

دراسة نقدية للمصادر والأصول

الفصل الأول

مدلول الإشراق

١ — يشير الجرجانى فى التعريفات إلى أن الإشراقيين طائفة رئيسهم أفلاطون . وهذا يتفق مع ما يذهب إليه السهروردى نفسه فهو يقول عن أفلاطون فى مقدمة حكمة الإشراق « إمام الحكمة رئيسنا أفلاطون » . وفى كتاب « دابستان المذاهب » يتكلم مؤلفه عن الإشراقيين الإيرانيين كأنهم أفلاطونيو إيران(١) . فإلى أى حد يمكن أن يقال عن الإشراقية إنها أفلاطونية متأثرة بالدين الزرادشتى فى العهد المتأخر؟

ويستعمل السهروردى نفسه كلمة إشراقى ليصف بها التابعين له من الحكماء الإشراقيين (٢) . فمن هم هؤلاء الإشراقيون ؟ وكيف نفسر المذهب الإشراقى ونحدد المعرفة الإشراقية ؟ أو بمعنى أدق ما هى المعانى التى تنطوى عليها كلمة « إشراق » ؟ وهل نستطيع أن نقيم مذهباً محدداً واضحاً على هذا الأساس ؟ وأخيرا

(١) راجع المطارحات فقرة ١٤١ .

(٢) راجع مقدمة كوربان عن الرسائل الميتافيزيقية .

هل نستطيع التمييز بين الإشراقية وبين ما يسمى « بالحكمة المشرقية » كما نجدها عند ابن سينا ؟

ويجيب السهروردى نفسه عن السؤال الأخير إجابة قاطعة فيقول(١) : « ولهذا صرح الشيخ أبو على (ابن سينا) فى كراريس نسبها إلى المشرقيين ، توجد متفرقة غير ملتئمة ، بأن البسايط ترسم ولا تحد ، وهذه الكراريس وإن نسبها إلى المشرق فهى بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة ، إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف فى بعض الفروع تصرفا قريباً لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ، ولا يتقرر به الأصل المشرقى المقرر فى عهد العلماء الخسروانية ، فإنه هو الخطب العظيم ، ونحن فى هذا الكتاب لا نقصد إلا تتميم طرايق المشائين وتفريعها وتهذيبها وهى الحكمة العامة لجميع الباحثين ، وان كان قد يتفق فيه نكت متفرقة بحثية شريفة . والخطب العظيم مرموز فى كتابنا المشتمل على الأصول الشريفة المسمى بحكمة الإشراق » .

٢ — وقد يكون شراح المذهب على صلة بالتيارات الحقيقية التى عاصرت قيامه أو بالبواعث التاريخية أو المذهبية ، إلا أننا نجد الشيرازى يردد ما ذكره السهروردى نفسه فى كتبه دون خروج على النص أو استبطان نقدى لنصوص الشيخ .

ويذكر قطب الدين الشيرازى فى مقدمة حكمة الإشراق : « إنها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذى هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذى هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين فى الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا

(١) المطارحات ، المشرع الثانى ص ١٩٥ ويلاحظ على هذا النص أنه يذكر « مشرقى » على أنها مرادفة « لإشراقى » .

قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير [١] » .

وهذا النص الهام يشير إلى :

١ — أن الإشراق هو مصدر الحكمة الإشراقية وأنه يتضمن ظهور الموجود أى تأسيس وجوده ، وهذا الظهور هو عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف .

٢ — وأن هناك ترادفاً بين لفظ (إشراق) و (مشرقى) ، فيمكن فهم الإشراق على أنه حكمة المشرقيين أى الشرقيين الذين يقعون جغرافياً فى الشرق ويقصد بهذه الإشارة بلاد فارس .

٣ — ويمكن ضم المفهومين الأول والثانى إلى بعضهما والقول بأن حكماء فارس المشرقيين تقوم فلسفتهم على الكشف أو المشاهدة أى ظهور الأنوار العقلية للنفوس بعد تجردها .

وعلى هذا تقوم الفلسفة الإشراقية فى مقابل المشائية .

فبينما تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفى . يقول « بل الإشراقيين لاينتظم أمرهم دون سوانح نورية أى لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التى هى القواعد الإشراقية » . [٢] وتوسس على تعاليم الفرس القدماء بالإضافة إلى حكمة اليونان (عدا أرسطو فهو رئيس أتباع الحكمة البحثية) وحكمة بابل والهند ومصر القديمة .

٣ — ويستعمل السهروردى لفظى « شرق » و « غرب » بمعنى مجازى فى مواضع كثيرة ، فهو يشير فى التلويحات إلى « شرق أكبر وهو عالم العقول

(١) مقدمة شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازى . طبعة طهران .

(٢) مقدمة حكمة الإشراق .

وشرق أصغر وهو عالم النفوس » [١] ، ثم يشير إلى مغرب النفس أى اتصالها بالمادة ، والنفس فى طريق (الاستشراق) تنتقل من عالم لآخر حتى تصل إلى الموت الأكبر عن عالم المادة ، وفى هذه المرحلة تصل النفس إلى جبريل أبى النفوس الإنسانية ، ويسميه المزادكة « بهمان » ويرد ذكر « بهمان [٢] » « ومانى » بكثرة فى نصوص السهروردى ؛ وهذه الإشارات فى الكتب التى يلخص فيها المشائية كالتلويحات والمطارحات ، تنبىء عن بدء تشييد المذهب الإشراقى .

فى فقرة ٥٥ من التلويحات يذكر السهروردى حلمه الذى رأى فيه أرسطو ، وهذا الحلم تعبير عن حالة متوسطة بين اليقظة والمنام ، وتحدث المناقشة فيه بين السهروردى وأرسطو فى عالم متوسط بين عالم العقول وعالم الحس وهو عالم الخيال ، أى عالم « المثل المعلقة » ؛ ولهذا العالم دور هام فى المذهب الإشراقى .

وتستمر البذور الإشراقية فى الظهور تدريجياً فى الفقرة ٨٩ تلويحات وفى الفصل الأول من المشرع السابع من إلهيات المطارحات وعلى الأخص فى الفقرات من ٢٠٨ — ٢١١ ؛ وتبين هذه النصوص الخطوط الأولى للمعرفة الإشراقية ، ويقدم المؤلف بالتدريج مبادئه الإشراقية بعد مناقشة المبادىء المشائية ، ففى كتابات السهروردى نجد نقداً متواصلا للقواعد المشائية وهجوما بل وتعريضا بابن سينا .

وفى المورد الثالث من إلاهيات التلويحات حيث يعرض السهروردى لمسألة العلم الحضورى والعلم الصورى ، يبدأ بمناقشة موقف ابن سينا بصدد المعرفة والاتحاد (فقرة ٥٤ تلويحات) فيقبل مايقوله ابن سينا عن المعرفة عن طريق

(١) التلويحات فقرة ٨٥ .

(٢) نجد فى نصوص السهروردى « بهمن » بدلا من « بهمان » .

الاتصال ولكنه يرفض الاتحاد رفضاً باتاً ، ويذكر أن ابن سينا نقل فكرة عن فورفوريوس فى الإشارات .

وإذا ضممنا الفقرتين ٥٥ و ٨٩ من التلويحات إلى بعضهما نجد أنهما تعبران عن موقف أولى أساسى للاشراقية فى مواجهة المشائية .

فالفقرة ٥٥ كما ذكرنا تشير إلى « حلم أرسطو » ، ونجد السهروردى يستنطق أرسطو بالمبادىء الإشراقية أى أنه يقصد إلى نقد دعاوى المشائيين على لسان رئيسهم وكيف أنه رجع عن رأيه بعد مشاهدته عالم الأنوار العقلية ، ثم كيف أنه يثنى على أفلاطون بعد أن هاجم نظريته فى المثل ، وعلى الجملة نجد تحولا أساسيا من الإتجاه المشائى إلى الإتجاه الاشراقى المبنى على الذوق والكشف ؛ ذلك أن السهروردى أخذ يذكر لأرسطو أسماء حكماء عصره من الإسلاميين أتباع الحكمة البحثية المشائية فلم يلتفت أرسطو إليه بل أثنى على من سماهم من الصوفية المتجردين أمثال البسطامى والحلاج وذى النون .

وتشير هذه النصوص إلى نوع من العلم لا يأتى عن طريق التجريد أو تمثل صورة الموضوع فى الذهن بل هو علم لا يزيد شيئاً على الذات العارفة ، هو تكشف يتحد فيه الموضوع بالعارف لأن الذات العارفة من نوع الموضوع فهى نور وشعور بهذا النور ثم إن موضوع المعرفة هى الأنوار العقلية .

فالمعرفة إذن لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون بل هى (كما يقول الإشراقيون) معرفة تقوم على الحدس الذى يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية إن صعودا وإن نزولا ، وتسمى بالعلم « الحضورى الاتصالى الشهودى » (١) .

فعندما يكون الموضوع معروضا للنظر وترفع الحجب يحصل للنفس « إشراق

(١) العلم الحضورى هو حصول العلم بالشىء بدون حصول صورته فى الذهن كعلم زيد لنفسه . كتاب التعريفات للجرجانى صفحة ٦٧ القاهرة ١٣٠٠

حضورى » على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة فى النفس ، وتفسير هذا الحضور هو أن النفس عندما تضاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر وأكثر من ذلك فإن النفس هى التى تؤسس وجود الموضوع وإذا ربطنا العمليتين ، عملية الإشراق على النفس لإدراك الموضوع وعملية إشراق النفس على الموضوع لتأسيس وجوده ، نجد أنهما فعل واحد ، وأنه ليس هناك فعل مزدوج ، فالإشراق الإدراكى عملية وجودية مشيدة فى نفس الوقت . وسنبين أثناء كلامنا عن نظرية الرؤيا عند السهروردى أوجه الشبه بينه وبين باركلى فى موقفه اللامادى وتأسيسه للوجود على أساس فكرى .

ونعود فنقول إن هذه القدرة على استحضار الموضوع أو جعله حاضرا تختص بالنفس وحدها فى حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علائقه . ذلك أن حضور النفس لذاتها وحضور قواها لذاتها ، وحضور ما يحضر لقواها لذاتها كل هذا يكون بقدر تسلط النفس على الجسد ، فإن الحضور بقدر التسلط ، والإدراك بقدر الحضور ، ويتدرج هذا الإدراك حسب درجة النفس فى التسلط على قوى الجسد أو تسلط الجسد على قوى النفس فمن أنوار مشرقة إلى ظلمات غاسقة .

ويسمو الإدراك إلى أعلى درجة حينما يكون موضوعه نور الأنوار وهو فى قمة الوجود ، مفارق بل يسمو على كل مفارقة . وحضوره للنفس نتيجة لقهره وتسلطه المطلق عليها . وسنرى أن القهر والمحبة علاقتان تنتظمان الأنوار بأسرها . وأول العلاقات فى الوجود هى العلاقة بين نور الأنوار والصادر الأول ، لأن هذا الصادر الأول الذى يمنح الوجود للموجودات كلها ، هذا الصادر فائض عن نور الأنوار كما يشتعل السراج من السراج بدون أن ينقص من الأول شىء . والصادر الأول هو الذى تصدر عنه سائر الموجودات فى نظام ازدواج يستند إلى علاقة العاشق والمعشوق أو القهر والمحبة التى أشرنا إليها .

الفصل الثانى

التراث الشرقى

١ — كيف تأثر السهروردى بالتراث الشرقى ؟ أو كيف تأثر بالتراث الفارسى على وجه الخصوص ؟ فهو يقرر فى كتبه أن مذهبه إحياء لآراء حكماء فارس القدماء .

يتمثل الدين الفارسى القديم فى مذهب زرادشت والمذاهب الأخرى التى قامت حوله . ويتلخص المذهب الزرادشتى فى أن هناك مظهرين لحقيقة كلية واحدة هى الألوهية وهذان المظهران هما مجموعة الأرواح الطيبة « أرمزدا » ومجموعة الأرواح الخبيثة « أهريمان » أى أن هناك مبدئين للوجود : مبدأ للخير وآخر للشر ، وهذان المبدآن يصطرعان والغلبة لمبدأ الخير فى النهاية ؛ ومهما قيل عن إضعاف الصراع لوحدة الذات الإلهية وعن ثنائية المذهب من الناحية الفلسفية ، إلا أنه يعبر من الناحية الدينية ـ على الأقل ـ عن الوحدة (١) .

وقد نشأت عن موقف زرادشت هذا فرق وطوائف عدة تفسر حقيقة المبدئين ؛ فبعضها ترجم المبدئين إلى النور والظلام بدل الخير والشر ؛ والبعض الآخر جعلهما مستقلين تمام الاستقلال وأقام ثنائية ثابتة من الناحية الدينية والفلسفية ، وجعل العالم الحسى من صنع إله الظلام كالمانوية والمزدكية ، فيجب إذن التخلص من هذا العالم لأنه شر ؛ وطائفة ثالثة فسرت الظلام على أنه شك قام فى ذات المبدأ الأول (النور) .

وللزرادشتية تعاليم خاصة متضمنة فى الأبستاق Avesta الذى ترجم إلى اللغة اليونانية وترجم إلى العربية كما يذكر ابن النديم وترجمه دارمستتر Darmesteter

(١) راجع Sykes : History of Persia P. 436

إلى الألمانية حديثا . ويقال إن الفكر الفارسى قد نقل إلى اليونان على عهد الإسكندر الأكبر حين ظفر بدارا ملكهم . يقول الشهرزورى « ويقال إن المنطق والحكمة التى ألفها وهذبها أرسطاطاليس أصل ذلك مأخوذ من خزاين الفرس حين ظفر الإسكندر بدارا وبلادهم ، وإنه ما قدر أرسطو على ذلك إلا بمدد من كتبهم ومعاونتها ، ولا شك ولا خفاء عند من أدرك طرفا من الأمور الشريفة والحكمة الصحيحة فى مقدار حكمة فارس وشرفها » (١) .

ولكن هذا الرأى ليس له سند حقيقى من التاريخ والفكر وهناك رأى آخر يذهب إلى أن أفلوطين نفسه قد صحب جيش الروم إلى فارس فتأثر بالفكر الفارسى هناك ولكن مؤرخ حياته فورفوريوس(٢) لا يؤيد هذه الواقعة إذ هو يذكر فقط أن أفلوطين التحق بجيش جورديان المتجه إلى فارس ولكن هذا الجيش هزم فى العراق ولم يلبث أفلوطين أن هرب واحتمى فى انطاكية .

ورأى ثالث وهو هجرة فلاسفة أثينا بعد إغلاق جستنيان لمدارس الفلسفة فيها ، وترحيب ملك الفرس بهم وإسكانهم شمال فارس فى منطقة جنديسابور القديمة . فأثر هؤلاء اليونان فى الفكر الفارسى وتأثروا به ، ونقل عنهم السريان الذين كانوا على مقربة منهم فى الرها وحران ، وبذلك ذاعت الأفكار الفارسية فى هذا الوسط الذى كان يموج بكل ما عرف عن الشرق من تراث دينى وفلسفى . وقد نقل هذا التراث كله أو بعضه إلى المثقفين من المسلمين فتناولوه بالدراسة والتخريج فكانت المذاهب الإسلامية فى الفكر .

والذى يعنينا من هذا الأمر اتصال التراث الفارسى بالبيئة العقلية الإسلامية اتصالا مباشراً . إذ أنه بعد الفتح الإسلامى لفارس شغف العرب بنقل الأفكار

(١) راجع تواريخ الحكماء للشهرزورى مخطوط رقم ٩٩٠ م . راغب ورقة ١١٧ ا
(٢) راجع تاريخ حياة أفلوطين بقلم فورفوريوس ص٣ فقرة ٣ ترجمة إميل برييه ، التاسوعات ج ١ طبعة باريس سنة ١٩٢٤ .

الفارسية ونظم الحكم والسياسة وتأثر الغالب بالمغلوب لأن العرب لم تكن لهم حضارة كحضارة الفرس فتتلمذوا عليهم . ونميز من النقلة عبد الله بن المقفع الذى نقل كليلة ودمنة إلى العربية . وعرف عن الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب) المتوفى سنة ٣٢٠ هجرية ، أنه كان من نقلة الثقافة الفارسية القديمة. قال ابن حزم « وقد أفردنا فى نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه فى نقض كلام محمد بن زكريا الرازى الطبيب فى كتابه الموسوم بالعلم الإلهى وقال البيرونى عنه « وذلك أنى طالعت كتابه فى العلم الالهى وهو ينادى فيه بالدلالة على كتب مانى وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار » (١) .

ومعرفة الرازى بالكتب المانوية يشهد بها كتاب التراجم فيذكر ابن النديم أن له كتابا فيما جرى بينه وبين سيسن المنانى ويذكر البيرونى أن له كتابا فى الرد على سيسن الثنوى(٢) ويذكر صاعد فى طبقات الأمم أن الرازى قد هاجم أرسطو فى كتابه العلم الإلهى والطب الروحانى وغير ذلك من كتبه مما يدل على استحسانه لمذهب الثنوية فى الإشراك (الشرك) (٣) .

ويذكر المسعودى صاحب التنبيه والإشراف عن الرازى « وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكروه من المعجزات والدلائل والعلامات ، وما يذهبون إليه فى الخمسة القدماء عندهم أورمزد وهو الله عز وجل وأهرمن وهو الشيطان الشرير وكاه وهو الزمان وجام وهو المكان وهوم وهو الطينة والخميرة ، وحجاجهم لذلك وعلة تعظيمهم للنيرين وغيرهما من الأنوار ، والفرق بين النار والنور . . . . » (٤) .

(١) جـ ١ ص ٣٤ .
(٢) مقالات الرازى بول كراوس ص ١٨٦
(٣) « « « « . ص ١٨١
(٤) « « « « ص ١٨٤

وهناك غير الرازى كثيرون من التراجمة وأصحاب التراجم الجامعة كابن حزم والشهرستانى وابن النديم والبيرونى واليعقوبى ، وهناك كتاب لمحمود بن إسحق نشره فلوجل نجد فيه مقتطفات عن المانوية ثم المسعودى وهو يشير إلى الكاهن تنسار Tansar كاهن أردشير مؤسس الكنيسة المزدكية فى الامبراطورية الساسانية فى القرن الثالث الميلادى وكيف أنه كان أفلاطونياً ، ولهذا الكاهن رسالة يشير فيها إلى نظام حياته ومجاهداته وهى تنطبق إلى حد كبير على ما يشير به السهروردى عن نظام حياته النفسية ومجاهداته ورياضاته الصوفية (١) وإلى جانب كتاب التراجم نجد كثيرين من المفكرين من أصل فارسى كابن سينا والسهروردى، وهم على علم باللغة الفارسية وآدابها مما يستطيعون معه قراءة الكتب الفارسية وكانت ذائعة بين جمهرة المثقفين . وكان من تأثير ذلك أننا نجد لابن سينا والسهروردى رسائل بالفارسية ؛ وفيما يختص بالسهروردى نجد أنه كان متصلا ببلاط السلاجقة فى مستهل عهده بالفلسفة ، وكانت قونية هى مركز هذا البلاط فى ذلك الوقت ، وهى نقطة الاتصال بين العالم الفارسى والعالم اليونانى القديم والعالمين الإسلامى والمسيحى ، وقيل عنه إنه أسس مدرسة إشراقية فى بلاط آل سلجوق مما يؤيد معه بدء تأثره بالفكر الفارسى فى هذه المنطقة ، خصوصا وأنها البيئة التى نشأ فيها الشاعر الصوفى الفارسى نظامى جامى وكذلك جلال الدين الرومى الفارسى الذى لا تزال له فرقة صوفية باسمه فى قونية إلى الآن (٢) .

٢ — ولكن كيف تأثر السهروردى بالفكر الفارسى القديم ؟ أقبله كما هو دون أى تحوير ؟ يذكر القطب الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق : « والمصنف لما ظفر بأطراف منها [كتب الفرس] ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية استحسنها وكملها وهى قاعدة الشرق فى النور والظلمة ، ليست كقاعدة

(١) راجع دارمستتر المجلة الأسيوية ١٨٩٤ ص ١٨٦ .

كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان لأنهم مشركون لا موحدون » (١) .

ومعنى هذا أن السهروردى لم يقبل فكرة النور والظلام كما هى عند المانويين مثلا أو المزادكة حيث النور مبدأ مساوق فى الوجود للظلام وحيث الصراع دائم بينهما ، إذ النور والظلام عنده مظهران لحقيقة باطنة والنور يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة ، أما الظلام فهو عدم النور ، هو تلاشى النور ، وعلى هذا فلا يمكن أن يعد مبدأ وجوديا . والزرادشتيون والمانويون اتخذ الشر عندهم مفهوما أنطولوجيا بعد أن كان أخلاقيا ؟

أما السهروردى ولو أنه يرى أن الظلام مساوق للشر بالمعنى الأخلاقى إلا أنه عدم وجود على أية حال ، هو نقص فى الوجود الحقيقى ، هو تلاشى الأشعة النورانية وذبولها أو هو شبح للحقيقة النورانية . وهذه فكرة أفلاطونية حديثة شائعة عند الفارابى وابن سينا وأتباعهما بحيث نجد فى التاسوعات خلطا بين المدلول الوجودى للمادة والمدلول الأخلاقى فالمادة نقص فى الوجود وهى فى نفس الوقت شر .

٣ — ولم تكن الزرادشتية هى المصدر الوحيد الذى تأثر به السهروردى فهو كما يقول عن نفسه إنه متأثر بحكمة فارس وبابل والهند واليونان ومصر القديمة ، ويقصد من هذا الخليط ما كان يزاوله حكماء هذه الدول من مجاهدات ورياضات نفسية للوصول إلى الله. غير أنه تأثر فى فلسفته بالفكر الفارسى إلى حد ما كما بينا ، وكذلك بالأفكار البابلية القديمة عن النجوم وله كتب فى الدعاء للنجوم والكواكب تشهد بهذا التأثر . والمصدر المباشر لعبادة النجوم هم الصابئة الذين

(١) مقدمة حكمة الإشراق ص ١٩ طبعة طهران .

لايزالون فى بعض أجزاء العراق إلى الآن(١) ، وكذلك الفيثاغوريون المحدثون الذين رتبوا للنجوم دعوات خاصة ، ويمكن أن يكون الصابئة قد تأثروا بالفيثاغورية فى هذا . ويمكن أن يكون السهروردى قد استعار تخطيط الوجود النورانى من الأبستاق الفارسى بالإضافة إلى مذهب الصابئة فى النجوم .

إلا أن البحث فى المذهب الإشراقى يؤدى بنا إلى التقليل من أهمية هذا الرأى إذ أن الإشراقية أفلاطونية محدثة فى جوهرها متأثرة فى الظاهر بالفكر الفارسى القديم ، وقد يكون تأثرها هذا عن طريق المؤلفات الأفلاطونية المحدثة .

أما دعوات الكواكب والنجوم ومقابلة الرصد الروحانى برصد النجوم ، ومقارنة نظام الملائكة فى الأبستاق بنظام الجواهر النورية عند السهروردى فهى أمور تأتى فى المرتبة الثانية بعد الأفلاطونية المحدثة .

٤ — وإلى جانب الزرادشتية ومذهب الصابئة توجد مذاهب أخرى كالهرمسية والعرفانية . وقد اختلف المؤرخون فى حقيقة هرمس وهل هو أخنوخ أو إدريس النبى أو أنه هرمس مثلث الحكمة (١) .

ويرى بعض المحدثين أن الهرمسية هى العرفانية ، والعرفانية أو الغنوصية مبدؤها العرفان ، والعرفان الحق ليس العلم بوساطة المعانى المجردة والاستدلال كالفلسفة وإنما هو المعرفة الحدسية التجريبية الحاصلة من اتحاد العارف بالموضوع.

(١) The Mandæans of Iraq and Iran. By E. S. Drower, Oxford 1937

(٢) راجع مادة هرمس فى دائرة المعارف البريطانية، نصوص الحكم لابن العربى جـ٢ ص ٤٤ وص ٤٥ فى نشرة الدكتور أبو العلا عفيفى وقد نشر Alfred Von Siegel فى Der Islam ص ٢٩٢ رسالة لمؤلف مجهول عنوانها « رسالة قبس القابس فى تدبير هرمس الهرامس » بدأها بقوله « اعلم يا اخى وفقك الله تعالى إلى سبيله وهداك ، أن هرمس هو أخنوخ وهو إدريس عليه السلام ، وهرمس لغة سريانية ومعناه العالم وهرمس الهرامس أى عالم العلماء . . . » راجع أيضاً طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة جـ ١ ص ١٦ طبعة مصر (أخبار الهرامسة) .

أما غايتها فهى الوصول إلى عرفان الله على هذا النحو ، بكل ما فى النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال ؛ فالغنوصيةصوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذالبدء وتناقله المريدون سرا ، وتعد مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة (١) .

فتعلق العامة بطقوسها وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية ، وكانت الغنوصية تتخير من المذاهب السائدة والديانات الشائعة بعض أفكارها مدعية تحويلها إلى معنى أعمق فتفاعلت مع الوثنية واليهودية والمسيحية .

وتعتنق العرفانية مبدأ الصدور ففى قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والأراكنة ، وتتضاءل هذه الأرواح فى الألوهية كلما بعدت عن المصدر الأول وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول .

وعن هذا الأيون الخاطىء صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس ، وهذا الأيون هو الذى حبس النفوس فى الأجسام ، والنفوس تميل إلى النجاة من العالم الحسى ، وهم يقسمون الناس إلى ثلاث طوائف : هم الروحيون والحيوانيون والماديون ؛ فالطبقة الأولى هم العرفانيون الذين ينجون بما ركب فى طبيعتهم من أصل إلهى ، والطبقة الثانية وهم الحيوانيون يعوقهم الجسم فيجب أن يتخلصوا منه بضروب من الرياضات والمجاهدات الصوفية حتى يتمكنوا من السيطرة على نوازعه ، وهذه الطبقة وسط بين النجاة والهلاك ، بين الروحيين والماديين ، أما الطبقة الثالثة فهم الماديون الذين تعوقهم المادة عن الصعود فوق العالم السفلى وتمنعهم من البلوغ إلى المقر الروحانى النورانى .

والطريق إلى الله ملىء بالوسطاء فإن النفس فى رحلتها إلى قمة الوجود تجتاز

(١) راجع الأستاذ يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية الطبعة الثانية ص ٢٤٤ .

أفلاك السيارات السبعة حتى تصل إلى نهاية المطاف . وكانت نظرية الوسطاء شائعة فى ذلك الوقت ، سماهم البعض مُثل أفلاطون وسماهم فيلون القوات أو الملائكة وسماهم غيره بالجن وسماهم الرواقيون (بالكلمة) ويعنون بها القوى الطبيعية الكبرى (١) .

ولما كانت غاية المذاهب الشرقية التطهير وتصفية النفس لذلك فإنها حاولت أن تقرب بين الله والموجودات فقالت بالوسطاء ليسهل على النفس اجتياز الطريق إلى الله ، وليس معنى هذا تقريبا بالمعنى الدينى كما هو عند المسلمين ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ، (٢) ولكنه تقريب بين الطبيعتين : بين الناسوت واللاهوت وإمكان اتحاد الناسوت باللاهوت ولم يجد الصوفية المسلمون هذا الاتجاه فى تعاليم الدين الإسلامى فالمسافة بعيدة المدى بل لا متناهية بين الإنسان والله ، فالإنسان لا يرقى إلى مرتبة الإله ، والإله لا ينزل إلى الإنسان من حيث الطبيعة على الأقل .

وقد تأثرت الأفلاطونية المحدثة بهذه المذاهب كلها التى عبر عنها أفلوطين فى التاسوعات فجاءت محاولة تلفيقية غير ناضجة من الناحية الفلسفية ومنتجة من حيث أنها كانت ذات أثر بالغ على طرائق السلوك الصوفى .

(١) المرجع السابق ص ٢٤٦
(٢) القرآن الكريم ، سورة ق آية ١٦

الفصل الثالث

التراث اليـــونانى

١ — إلى أى حد تأثر السهروردى بالفكر اليونانى أو بما كان يعرف بالتراث الهلينى ؟

كانت الأفلاطونية المحدثة هى المذهب التلفيقى الذى اختار من كل مذهب مايتفق والنزعة الصوفية التى امتاز بها أفلوطين ، فقد كانت له مدرسة فى التربية الروحية ، وكان له أتباع ومريدون فتناولت هذه المدرسة الأرسطية المتأخرة والأفلاطونية المتأخرة والرواقية ، وأضافتها إلى السحر والتنجيم والأساطير وكل ماعرف عن الشرق من تراث روحى ، وأخرجت مذهباً يموج بمختلف الآراء وشتى النظريات ، فقد تضمن آراء العرفانيين وكان أفراد كثيرون منهم يتابعون دروس أفلوطين ، وتأثر المذهب بمعتقدات فارس نتيجة للاحتـكاك الثقافى الذى كان ملحوظاً بين الفرس والروم . وعلى هذا فإن الأفلاطونية المحدثة كمذهب تجمع مختلف الآراء والنظريات ، ففيهـــا آراء أرسطو إلى جانب آراء أفلاطون .

وانتشرت هذه الفلسفة فى الحوض الشرقى للبحر الأبيض المتوسط فأنشئت المدارس التى قامت على الدفاع عنها وتفسيرها . وكان هناك فرعان لهـا : أحدهما فى سوريا وقد تزعمه يامبليخوس ، والآخر فى أثينـا وقد تزعمه أبروقلس . وبعد إغلاق مدارس الفلسفة فى أثينا انتقل الفـلاسفة من الأفلاطونيين المحدثين إلى جنديسابور فى رعاية ملك الفرس .

ونقل السريان المذهب الأفلاطونى الحديث إلى لغتهم ، ثم أخذوا ينقلون التراث اليونانى من السريانية إلى العربية . فنقلوا كتبا لأرسطو وأخرى لأفلاطون

ولـكنهم نسبوا لأرسطو كتباً ليست له ، بل هى من مؤلفات أتباع المذهب الأفلاطونى الحديث ، ظهرت فيها آراء أرسـطية وأخرى أفلاطونية وثالثة لأفلوطين . وعلى هذا فإن العرب لم يعرفوا أرسطو على صورته الحقيقية بل أنهم ظنوا أن بعض الـكتب المنحولة هى كتب أرسـطو . ولـكن معرفة العرب بأفلاطون كانت متوسطة إلى حد ما فقـــد ترجمت [1] بعض كتبه بالإضافة إلى ما تذكره الـكتب المنحولة عنه . واستعيض بجمهورية أفلاطون عن كتاب السياسة عند أرسطو . وقد اتضح من النصوص التى اكتشفت أخيرا أن العرب كانوا على علم بمذهب أفلاطون الحقيقى ، ويضاف إلى معرفة العرب بالنصوص الأفلاطونية ، ذيوع الأفلاطونية المحدثة ، وهى تتضمن تعاليم المذهب الأفلاطونى الأساسية ، ثم انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين والمصريين كيوحنا الدمشقى ويحيى النحوى . على أن الأفلاطونية المحدثة كانت — رغم هذا — المذهب السائد فى الفترة التى سبقت حركة الترجمة العربية ، وكان النقلة أنفسهم فلسفات لا تخرج فى مجموعها عن الأفلاطونية المحدثة .

وقد أشرنا إلى أن أفلوطين نفسه قد تأثر بالفـكر الفارسى وأن منطقة ظهور الأفلاطونية المحدثة كانت منطقة تلاقت فيهـا مختلف الثقافات وبينها الفـكر الفارسى القديم .

٢ — ولـكن العرب لم يعرفوا أنهم يتدارسون مذهب أفلوطين وذلك لأن بعض مصادر مذهبه اعتبرت كأنها لأرسطو فذاعت بين الإسلاميين على اعتبار أنها كتب مشائية تعبر عن آراء المعلم الأول ، هذا بالإضافة إلى ما عرف من بعض الـكتب الأرسطية الخالصة وكذلك كتب أفلاطون . وأعتقد أن اتجاه الإسلاميين إلى النزعة التوفيقية يرجع إلى هـذه الـكتب المنحولة ذلك لأنهم عرفوا أفلوطين

(١) الفهرست ص ٢٤٤ .

وكانوا يسمونه بالشيخ اليونانى ، أما أن يجدوا كتبا تتضمن آراء لأفلوطين وأفلاطون وأرسطو ثم تنسب فى النهاية لأرسطو فذلك مما يبعث على تحبيذ النزعة التوفيقية ، ومن هنا ظهرت كتب فى الجمع بين رأيى الحكيمين ، أرسطو وأفلاطون والتاثت الفلسفة الإسلامية بمذاهب متعارضة كانت سببا فى تعطيل حركة التجديد والابتكار الفلسفى إلى حد كبير ، وأهم هذه الكتب ثلاثة :

١ — كتاب التفاحة

وهو ينسب لأرسطو ، ويصور فيه المؤلف المجهول حالة أرسطو والموت يقترب منه وهو ممسك تفاحة بيده ، يناقش تلاميذه فى الموت والخلود والروح والسعادة التى تنتظر النفس العارفة بعد الموت والنفس فى ذاتها نور محض ، ويلاحظ تسمية النفس بالنور واستعمال الإشراقية لهذا المصطلح ثم الكلام عن النفس العارفة ومنزلتها وسلوكها ورتبتها بعد الموت أو بعد التخلى عن البدن ، وكل هذه مواقف عرضت لها الإشراقية فى تفصيل وإسهاب . ولاشك فى أن كتاب التفاحة هذا نقل مشوه عن فيدون الذى يتكلم فيه أفلاطون على لسان سقراط عن خلود النفس وبقائها بعد الموت ، ويكاد الكتاب المنحول يكون نقلا عن فيدون ، إذ أن هناك نسخة خطيّة من كتاب [١] يسمى مختصر كتاب التفاحة لسقراط ، ويتكلم فيه سقراط بدلا من أرسطوا ، مما يدل على الخلط الخطير الذى كان شائعا بين آراء كل من أرسطو وأفلاطون . ولم يعرف العالم الإسلامى أياً من المذهبين على حقيقته إلا بعد أن عكف ابن رشد على دراسة جميع الشروح التى وصلت إليه واستطاع فى النهاية أن يميز بين ما لأرسطو حقا وبين ماليس له من الآراء .

(١) راجع سانتلانا (مصور) ص ٤٣١ — ٤٤٤ وقد نشر كتاب التفاحة هذا فى مجلة المقتطف سنة ١٩١٣ .

٢ — أثولوجيا أو اللاهوت المنحول

وهو كتاب آخر منسوب خطأ إلى أرسطو وقد أثر تأثيراً بليغا على الفكر الإسلامى ، وقد عرف أخيراً أنه مقتبس من تاسوعات أفلوطين . والكتاب فى مجمله يشير إلى التربية الروحية عند أفلوطين ، فهو يصور انتقال النفس خلال مراتب الطريق حتى تصل إلى نور الأنوار . ففى الميمر الأول يتكلم عن صعود النفس إلى العالم العقلى ويقول « نريد أن نفحص عنها كيف فارقت العالم العقلى وانحدرت إلى هذا العالم الحسى »[١] ويشير بعد هذا إلى العوالم الثلاثة عالم النفس وعالم العقل وعالم الجرم[٢]. ثم يورد النص المشهور الذى نقله عنه كثيرون من فلاسفة الإسلام « إنى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى . . . وصرت فى موضع الفكرة بعد أن قويت نفسى على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والترقى إلى العالم العقلى ثم إلى العالم الإلهى حتى صارت فى موضع البهاء والنور الذى هو علة كل نور وبهاء »[٣] ويتابع هذا المعنى فى الميمر الرابع : « إن من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته ، قدر أيضا فى فكرته على الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلى فيرى حسنه وبهاءه ، فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وأن يعرف قدر ذلك الشىء الذى هو فوق العقل ، وهو نور الأنوار »[٤] .

ويشير السهروردى فى التلويحات وحكمة الإشراق إلى هذه النصوص بل إنه ينقل النص الأول « إنى ربما خلوت بنفسى . . . » فى التلويحات ، ويذكر أنه

(١) أثولوجيا نشره ديتريش ص ٤

(٢) أثولوجيا نشره ديتريش ص ٦ — يلاحظ أن السهروردى أيضا يشير فى كتاب « هياكل النور » إلى أن العوالم ثلاثة ويوردها تماما كما هى فى أثولوجيا — راجع الهيكل الرابع ، خاتمة الفصل الثالث فى الطبعة الجديدة لكتاب الهياكل تحقيق المؤلف .

(٣) المصدر السابق ص ٨

(٤) المصدر السابق ص ٤٥

لأفلاطون . ويرد فى أثولوجيا ذكر لأفلاطون وكيف أنه صعد إلى العالم العقلى ثم وصفه(١) .

وفى المثمر الثانى يتكلم عن التذكر (٢) الأفلاطونى ويشير إلى نظرية أفلاطون فى المعرفة وكيف تستند معرفة النفس إلى المثل ، ثم يشير بعد ذلك إلى أنه ينبغى أن يكون هذا المثال عقليا ليكون ملائما لجميع الأشياء (٣) . هذه المثل تؤلف فى مجموعها العالم العقلى ، وهو الذى يفيض على العالم الحسى ويشرق عليه بأنواره (٤) . هذا العالم العقلى هو جزء العالم الأعلى وهو الرئيس الشريف، (٥) لاينفعل وإنما يفعل دائما هذا الرئيس الشريف هى الجواهر النورانية العليا أو المثل العقلية (٦) . ثم أنه يذكر أن العقل الأول يتضمن المثل إذ يقول «إن فى العقل الأول جميع الأشياء ، وذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعله وهو العقل ، فعله ذا صور كثيرة وجعل فى كل صورة منها جميع الأشياء التى تلائم تلك الصورة» (٧)

ويشير فى مواضع أخرى (٨) إلى ضرورة الارتقاء إلى العالم الشريف الإلهى ، وذلك على لسان هرقليطس وكذلك فيثاغورس فإنه يتكلم عن الرجوع إلى العالم الإلهى ، وأما أنبادوقل فإنه يشير إلى هبوط النفس من عالمها الأعلى لتعاقب على خطاياها . وتهبط النفس إلى عالم الحس ، والمحسوسات هى أصنام للمعقولات فالإنسان الحسى هو صنم للإنسان العقلى الموجود فى العقل الثانى أى فى عالم المثل ، والعالم الحسى كله صنم للعالم العقلى ، وعلاقة الصنم بالمثال تقوم على أساس المشاركة الأفلاطونية (٩) . ويذكر سبب تسمية الموجود الحسى بالصنم فى النص التالى : — « الواحد الحق أبدع هوية العقل وأبدع العقل صورة النفس من الهوية

(١) التلويحات طبعة كوربان ص ١١٢ — (٢) أثولوجيا ص ١٦٤
(٣) أثولوجيا ص ٢٣ — (٤) أثولوجيا ص ٥٣
(٥) أثولوجيا ص ٤٤ — (٦) أثولوجيا ص ٧٠
(٧) أثولوجيا ص١٤٢ — (٨) اثولوجيا ص ٤٩
(٩) اثولوجيا ص ٥٨ و٨٧ و١٣٨ و١٤٨

التى ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل ، وأما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو أن تفعل فعلها بغير حركة وهى ساكنة ، بل هى فعلته بحركة وأبدعت صنما ، وإنما يسمى فعلها صنما ما ، لأنه فعل داثر غير ثابت ولا باق، لأنه كان بحركة ، والحركة لا تأتى بالشىء الثابت الباقى ، بل إنما تأتى بالشىء الداثر » (١) وإذن فالصنم هنا مقابل للمحسوس وهو شبح زائل متغير على حسب المذهب الأفلاطونى والأفلوطينى معا .

غير أننا نجد فى موضع آخر من أثولوجيا استعمالا لكلمة صنم لا يقصرها على المعنى الحسى وحده بل على المعنى العقلى أيضاً ، فهناك أصنام عقلية هى المثل وأصنام حسية هى الموجودات المحسوسة يقول : « وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلمونا أن هذه الأصنام الحسية الخسيسة إنما هى مثل لتلك الأصنام العقلية الشريفة » (٢) . ويعود فيذكر أن الحكماء الذين صعدوا إلى العالم العقلى شاهدوا صوره وعرفوها معرفة صحيحة ؛ ولكنهم كانوا يعبرون عن معرفتهم « لا برسم ولا بقضايا وأقاويل أو أصوات أو منطق ... لكنهم كانوا ينقشونها فى حجارة أو فى بعض الأجسام فيصيرونها أصناما ، وذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنما ، وأقاموا للنفس علما وكذلك كانوا يفعلون فى سائر العلوم والصناعات ، أعنى أنهم كانوا ينقشون لكل شىء من الأشياء صنما بحكمة متقنة » (٣) .

وهذا النص يشير إلى بدء استعمال الرموز للدلالة على المعانى العقلية . والواقع أن الرمزية لها أثر كبير فى تاريخ الفكر الفلسفى المتأثر بالنزعات الصوفية ، ونجد أن هذا التقليد قد شاع عند جميع مفكرى الإسلام فابن سينا يتبع نفس الأسلوب

(١) اثولوجيا ص ١٣٨ — (٢) اثولوجيا ص ١٦٧
(٣) اثولوجيا ص ١٦٦

فى رسالة الطير وفى قصة حى بن يقظان وفى سلامان وأبسالا ، وكذلك السهروردى فى كل رسائله الصوفية . ويعتبر فيلون السكندرى أول من استبطن النصوص الدينية (التوراة) واعتبرها رموزا لمعان تخضع للتأويل وقال عن أفلاطون إنه موسى يتكلم باليونانية(١) ، واستمر هذا التقليد واشتد عند الباطنية فى الإسلام ممن جعلوا للنص باطنا وظاهرا واستندوا إلى النص القرآنى « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم »(٢) وقالوا إن الراسخين هم الباطنية ... الخ .

واستند الإشراقيون إلى آيات كثيرة وردت فى القرآن عن النور فأولوها تأويلا إشراقيا .

وكما حدث هذا بالنسبة للنصوص الدينية من حيث اعتبارها نصوصا رمزية تخضع للتأويل العقلى ، نشأ تيار آخر وهو تيار إنشائى يقوم على ترجمة المعانى العقلية إلى رموز قصصية أو هندسية أو رياضية ؛ وهذا التيار هو الذى بدأنا بالكلام عنه وعنيناه فى الحديث عن الرمزية ، وهذه الرموز لا يصح الرد عليها كما يقول السهروردى إنه لا رد على الرمز كما ذكر سوريانس (ويغلب على الظن أن سوريانس هذا أفلاطونى محدث (٣)) .

وقد غالى السهروردى فى استعمال الرمز حتى أنه أخذ يستعمل صورا ورسوما وأشكالا غير معبرة قد لا يفهمها أى شخص إلا بالتلقين عن القيم حامل الكتاب

---

(١) استعمل أفلاطون الرمز فى بعض كتبه (قصة الكهف مثلا) .

(٢) سورة آل عمران آية ٧ .

(٣) راجع مقدمة الرسائل الميتافيزيقية . الصور الثلاث المذكورة فى حكمة الإشراق وعلومها لا تعطى إلا بعد الإشراق وهى : ا ـ وأول الشروع فى الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا ، ب ـ وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية ، جـ ـ وآخره لا نهاية له .

أى القائم على تعليم كتاب حكمة الإشراق (١) . وتوجد فى التلويحات أيضا بعض رموز تصويرية .

وتجد فى أثولوجيا إشارات كثيرة نجدها عند السهروردى ، وقد أشرنا إلى استعماله لكلمة « الصنم » فى مقابل الموجود الحسى ، والسهروردى يستعملها بنفس المعنى فى حكمة الإشراق .

أما تسمية (٢) العقول بالأنوار والله بنور (٣) الأنوار والعالم العقلى بالعالم النورانى (٤) فنجدها فى مواضع كثيرة فى أثولوجيا ، يقول « الأنوار كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شىء ، لأن الأشياء هناك ضياء فى ضياء فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً » (٥) وترد كلمة « إشراق » فى أثولوجيا بالمعنى الذى يوردها به السهروردى : « فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغى أن يكون خيّراً فاضلا ، وأن تكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف . . . ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان ، وإن كانت ضعيفة خفيفة ، أحرى وأظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها » (٦) .

ويشير مؤلف أثولوجيا إلى نظرية الفيض فى الميمر العاشر : فيذكر أن الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، الأشياء كلها انبجست منه (٧) (أى فاضت وأشرقت عنه) .

---

(١) راجع مقدمة حكمة الإشراق (٢) أثولوجيا ص ٧٧ ص ٨١ ص ٨٢ ص ١١٥

(٣) نور الأنوار والنور الأول ص ١١٨ ص ١٦٠ والنور الذى يسنح عليها لا نهاية له .

(٤) أثولوجيا ص ١٦٣ (٥) ص ٥٨

(٦) ص ١٤٩ (٧) أثولوجيا ص ١٣٦ ، ١٣٧

والواحد الحق صدر عنه العقل الأول وعن العقل الأول صدرت النفس واستمر الفيض وعن النفس أبدع الصنم وهكذا .

ويظهر من هذا أن الوسطاء (١) بين الواحد والعالم الحسى هم العقول أو العالم العقلى . وهنا تظهر فكرة الوسائط التى شاعت فى المذاهب الإسلامية والتى تميز بها المذهب الأفلاطونى المحدث ، والتى ترجع إلى نظام الملائكة كما وردت فى الكتب المقدسة أو فى الأبستاق الفارسى فهى على درجات يفضل بعضها بعضاً .

وإذا تركنا الشكل العام أو التخطيط الانطولوجى للمذهب (الأفلاطونى المحدث) فى أثولوجيا ، كما نقل عنه السهروردى ، نجد أن أثولوجيا قد تضمن المبادىء الأساسية التى تقوم عليها فلسفة السهروردى .

١ — فمبدأ إمكان الأشرف الذى يبنى عليه السهروردى فلسفته نجده فى غير موضع واحد من أثولوجيا (٢) .

٢ — والفقر والغنى (٣) فى النورية تسميتان يوردهما السهروردى ليبين مراتب الأنوار (٤) . وكذلك الشدة والنقص فى النورية . (٥)

٣ — ثم القهر والمحبة (٦) وهما مبدآ انباد وقل وقد يردان فى أثولوجيا باسم الغلبة والمحبة وهما مبدآن إشراقيان أيضاً .

٤ — القرب والبعد عن الواحد يحدد شدة النورية . (٧)

٥ — العقل يفعل الأشياء بترتيب تنازلى شيئا بعد شىء . (٨)

ويتضح من هذا مبلغ تأثير أثولوجيا ذلك التأثير الواسع المدى الذى يظهر

---

(١) أثولوجيا ص ١٦٣ ، ص ١٧٠ (٢) ص ٨٧

(٣) الفقر والغنى من المجازات الأفلاطونية المشهورة للدلالة على المادة والصورة .

(٤) ص ٨٨ (٥) ص ١٥٩ (٦) ص ٦٦ ، ص ٩٣

(٧) ص ٨٩ (٨) ص ٩٣

عند الفارابى وابن سينا والسهروردى ، والذى كانت محتوياته شائعة فى أوساط التفكير الإسلامى يتناولونها ببعض التحوير دون التغيير أو التبديل .

٣ — الايضاح فى الخير المحض أو كتاب العلل : لم يكن لأثولوجيا وحده ذلك التأثير الواسع المدى بل شاركه فى ذلك كتاب منحول آخر وهو « الإيضاح فى الخير المحض » وحقيقة هذا الكتاب أن راهباً سوريا فى القرن الخامس الميلادى انتحل اسم ديونيسوس (١) الأريوباغى واقتبس بعض نصوص كتاب الإلهيات لأبروقلس زعيم الفرع الأثينى للأفلاطونية المحدثة وسماه « مبادىء العلم الالهى » ثم نقل السريان مختارات من هذا الكتاب الأخير وأسموها « الايضاح فى الخير المحض » ثم نقل دى كريمونا الإيضاح إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر وسماه كتاب العلل ، Liber Di Causis لأنه يدور حول مبحث العلل ، وقال الغربيون عنه إنه لأرسطو (٢) ولما نقل جيوم دى موربك كتب أبروقلس عرف أن كتاب العلل جزء من مبادىء الالهيات لأبروقلس .

وفى الكتاب إيراد لإشراق الله على النفوس ، وهو يسمى الله نورا فهو النور العقلى ، وشمس العقول ، والله جمال ومحبة ، أما الشر فهو عدم وجود والموجودات صادرة عن الله .

وأبروقلس يرتب الملائكة بحسب كمالها فى طوائف ثلاث :

(١) السروفيون ، الكروبيون ، الأعراش . (٢) السيادات ، القوات ، السلاطين . (٣) الرياسات ، الملائكة ، رؤساء الملائكة .

الملائكة وجدوا قبل العالم الحسى واستمدوا نورهم من الله قبل ظهور هذا العالم ،

---

(١) تلميذ بولس الرسول. (٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٠ ، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص ٥١ للأستاذ يوسف كرم ، راجع أيضاً : عبد الرحمن بدوى ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ١ — ٣٣ .

فهم العقول النورانية فى مذهب السهروردى ، إذ أن السهروردى يذكر أسماء بعض الملائكة ، فيتكلم عن الكروبيين ومنهم جبرائيل وهو من رؤساء الملائكة . . . الخ .

٣ — وإذن فقد انتقل مذهب أفلوطين إلى الإسلاميين فتدارسوه ، وظهر الكندى والفارابى وابن سينا وبعده السهروردى . وعن طريق ابن سينا من ناحية وعن الطريق المباشر من أثولوجيا وغيره تكون مذهب السهروردى أوعلى الأقل وضعت خطوطه الرئيسية ، أما الأثر الفارسى فقد كان فى المظهر الخارجى للمذهب الإشراقى ، ويتمثل فى ثنائية النور والظلام تلقاها السهروردى ، إما من المصادر الأفلاطونية (١) كما أشرنا أو من المصادر الفارسية التى كانت ذائعة فى ذلك الوقت فى الترجمات العربية للأصول الفارسية .

وقبل أن نبين أثر ابن سينا فى إنتاج السهروردى يجب أن نحدد أثر العوامل الأخرى الإسلامية التى كان لها أثر كبير على المذهب . فالقرآن نفسه بما فيه من آيات « الله نور السموات والأرض . . »(٢) يصح أن يكون أساساً للمذهب الإشراقى .

على أن هناك تيارا قويا تأثر به السهروردى هو التيار الروحى الصوفى الذى يتمثل فى البسطامى والحلاج وذى النون المصرى . فقد كون هذا التيار الجانب الصوفى الذى يرتكز عليه المذهب الإشراقى ، وقد تأثر السهروردى على وجه الخصوص بأبى طالب المكى فى كتابه « قوت القلوب » ، وذلك من حيث المراتب الصوفية فى الطريق الصوفى .

وثمت تيار هام من الجائز أن يكون مصدرا من مصادر المذهب الإشراقى خصوصا وأن السهروردى أتهم بأن له مذهبا فى الإمامة ، هذا التيار الباطنى هو مذهب القرامطة .

---

(١) فكرة النور أشرنا اليها فى أثولوجيا وفكرة الظلام واردة فى المقالة التى يتكلم فيها أفلوطين عن الشرور ومصدرها فى التاسوعات فيقرنها بالظلام والعدم . (٢) سورة النور : آية ٣٥ .

الفصل الرابع

التراث اليونانى (تابع)

الباطنية والغزالى وابن سينا

---

١ — ماهو الأساس الذى قامت عليه دعوة الباطنية ؟

قويت دعوة الباطنية عقب ثورة الزنج فى جنوب العراق ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) وظهر القرامطة الذين يعتنقون المذهب الشيوعى فيما يختص بالملكية ومذهب الإشراق الفلسفى ومبادىء لتربية المريدين وتعيين مراتب السالكين وقد قامت دعاية واسعة النطاق حول هذه الفرقة وامتد أثرها إلى الأحساء على الخليج الفارسى ، حيث انتشرت بين العمال والفلاحين وتكونت بعد ذلك دويلات منفصلة للباطنية فى الأحساء وخراسان واليمن وسوريا ، وانتشرت تعاليم الباطنية الاجتماعية بين القرنين التاسع والثانى عشر الميلادى . وقد تسلطت الدولة الفاطمية الإسماعيلية على هذه الحركة واستغلتها لمصلحتها ، وقد انتشر نفوذ الإسماعيلية بانتشار مذهب الباطنية .

(ا) وتمتاز حركة الباطنية من ناحية المعرفة باستخدام أساليب وألفاظ أجنبية فى اللغة العربية ، هذه الألفاظ آتية من مصادر هلينية (أفلاطونية محدثة وصابئة وعرفانية الخ) ويظهر تأثير المذهب الصابئى بطريقة واضحة فى المذهب الباطنى لأن حمدان القرمطى وهو أول القائمين على المذهب نشأ فى واسط وهى مركز من مراكز الصابئة ، ودليل ذلك أن الباطنية استعاروا كثيرا من الطقوس الدينية التى يمارسها الصابئة .

وللقرامطة الباطنية نظرية فى الإمامة لا تقوم على أساس التسلسل التاريخى

فى النسب بل على أساس قوة الإمام العقلية واستعداده لتلقى الإشراق من أعلى ، والتفويض نتيجة تلقيه الأمر من العقول العليا ، فالإمام إذن فى أرقى درجات الواصلين الذين يتلقون إشراق الله . .

ومعنى الإمام على هذا الرأى قال به إخوان الصفا والرُّديني وابن هانى وابن مسرة .

(ب) ولمعرفة مذهب القرامطة والباطنية على وجه العموم يجب ألا نكتفى بكتب أهل السنة الذين شوهوا المذهب . ونجد مقتطفات فى كتاب التنبيه للملطى وفى الشهرستانى وفى (المسائل العشرة) للرازى ، ويجب أيضاً دراسة كتابات إخوان الصفا فهى تتضمن كثيرا من تعاليم الباطنية . ويرى القرامطة أن العالم مجموعة من الظواهر المتعاقبة ، وتشرق العقول على هذه الظواهر ويختفى الحجاب المادى تبعا لذلك بالتدريج وهذا الحجاب هو الحس وتستمد العقول إشراقها من الواحد .

وموقفهم من الذات الإلهية يشبه موقف الأفلاطونية المحدثة ، فهى فى أسمى درجات المعقولية الخالصة ، وهى نقطة رياضية مجردة عن كل محتوى وعن الذات الإلهية أو (النور العلوى) يفيض النور الشعشعانى القاهر منذ الأزل وإلى الأبد وينتج عن هذا الفيض (العقل الكلى) ونفس العالم وتصدر العقول الإنسانية بالتدريج وهى عقول الأنبياء والأئمة والأولياء ، أما العقول الأخرى أى عقول الأشخاص العاديين ونفوس الحيوانات وغيرها فهى ليست إلا أشباحا من العدم . ويصدر عن النور الشعشعانى النور الظلامى وهى المادة السالبة المقهورة ومصيرها العدم . وتظهر فى أشكال وهيئات مختلفة على شكل نجوم فى الأفلاك وعلى شكل أجسام زائلة على الأرض .

وأما عقول الأنبياء والأئمة وتابعيهم فهى قبسات نورية أشرق عليها النور فجأة وسط النور الظلامى ، وقد كانت عمياء ، وكانت مادة غير حقيقية

كالانعكاسات فى المرآة وكانت تتبع الأدوار التى تمر بها الأنوار السفلى ، ويشرق النور على هذه القبسات عندما تصبح شاعرة بذواتها الإلهية ، وهذا الشعور بالذات هو الحدس أو الإدراك الذوقى الذى يخلصها من الطغاة الخمسة وهم : السماء والطبيعة والقانون والدولة والضرورة .

والإشراق المستمر يجمع بين العقول المنفصلة والقبسات الإلهية التى يبدأ كل منها فى صورة فردية تتبع سلسلتين متلاقيتين ، فهى تبدأ فى التناقص من حيث الطبيعة الفردية (الشخصية) وبها درجات (الناطق والصامت والباب) وبعد أن تنتفى الطبيعة الفردية (الشخصية) تصبح القبسات شاعرة بذاتها وتنتقل إلى سلســـلة أخرى وبها درجات (الداعى والحجة والإمام) . وتزداد هذه السلسلة الأخيرة أعداداً بما يفد عليها باستمرار من السلسلة الأولى . وتنتقل العقـــول من دور إلى دور إلى ما لا نهاية ما دامت متعلقة بطبيعتها الشخصية إلى أن تتلاشى هذه الطبيعة وحينذاك تنتقل إلى سلسلة الذوات النورية الإلهية الشاعرة بذواتها .

ويسمون الأدوار التى تمر بها الشخصية الفردية الأكوار والقرانات وهى ما يعرف بالتناسخ . والقرامطة لا يعترفون بتأثير الأجرام الفلكية تأثيراً مباشراً على العقول ، ولكن الأمر الإلهى (كن) هو الذى يوائم بين حركات الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول ، أى هناك تواز بين حركات الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول فليست هناك علة من أى نوع . وينتج عن هذا التوازى تغير الملل كل ٩٦٠ سنة والامبراطوريات كل ٢٤٠ سنة والحكام كل ٢٠ سنة والأوبئة كل عام . . . وعند ما تأتى اللحظة الأخيرة تبطل كل حركة وتقف الأدوار التى تمر بها العقول والمواقيت التى تنتظم الأجرام السماوية ويحصل ما يسمى بالديجور أو الصيحور أو البكار .

(ب) وغاية الطريق عند الباطنية ـ والقرامطة منهم على وجه الخصوص ـ

أن يصل المريد إلى الله بعد أن يعرف مراتب الوجود التى أبدعها الفيض الإلهى ، وينسى هذه المراتب فى النهاية . وقد تأثر القرامطة فى هذا بالمانوية والصابئة والعرفانية واليونان القدماء . وقد أثروا أيضا فى نظام الرهبنة عند المسيحيين وفى كثير من الجامعات والهيئات الخاصة فى أوربا فى القرون الوسطى .

وتتبع تعاليم القرامطة السلوكية منهجا لا مناقشة فيه إذ أن له سلطة معصومة ويسمونه « التعليم » ، ولذلك فقد أطلق الغزالى عليهم لفظ « التعليمية » .

ويمر المريد أو السالك بتسع مراتب :

وأولاها كما يذكر عبد القاهر البغدادى : التفرس أى اختبار قابلية المريد وصلاحيته . (٢) التأنيس (٣) التشكيك (٤) التعليق (٥) الربط (٦) التدليس (٧) التأسيس (٨) الخلع (٩) السلخ

وفى المرتبة الرابعة وهى مرتبة « التعليق » يقسم المريد قسما بالطلاق بالثلاثة من زوجته ويسمى (بالطلاق المعلق) إن هو أفشى سر الجماعة ، وهذا السر يتعلق بما يسمى « بالزنا » عند القرامطة .

(ج) كان القرامطة من الباطنية كما يقول المقريزى يرمزون إلى ما يريدون بضده فإذا أرادوا الكلام عن الطريق خاضوا فى الكلام عن الفلسفة النظرية وإذا تكلموا عن التوحيد قصدوا التلحيد ، وقد اعتبروا الحروف حجبا للمعانى ورموزا يجب تحطيمها للوصول إلى الفكرة الخالصة فهم إذن من أتباع الرمزية المتطرفين ، ونظرية القرامطة فى الإمامة تقرب من نظرية الإمامة عند غلاة الشيعة .

والجسم فى نظرهم ليس له وجود حقيقى فهو مجاز غير حقيقى ، والنفس الإنسانية تظل شخصية ما دامت متعلقة بالبدن ، ولا تسمى نورا إلا إذا فارقته وحينئذلك تنتفى عنها الصفة الشخصية وتصبح ذات طابع نورانى كلى .

(د) علاقة الباطنية بالهلينية :

تأثر القرامطة والباطنية على وجه العموم بالصابئة كما بينا وقد ذكر أهل

السنة أن القرامطة من الشعوبية الذين تأثروا بالمانوية والمزدكية والخرامية أى بالتراث الفارسى ، وحاولوا بهذا أن يهدموا مبادىء الإسلام . وقد تأثر القرامطة بالأساليب القرآنية ، وكانوا من أوائل دعاة النظر العقلى كالمعتزلة وقد ظهروا فى فترة احتكاك الفكر اليونانى بالتأملات الفلسفية الإسلامية . وقد أشارت الدعوة القرمطية إلى فلاسفة اليونان واعتبرتهم أنبياء مقدسين كفيثاغورس وأنباد وقل وأفلاطون وغيرهم وهرمس وأغاثاذيمون ، وكانوا يدعون مريديهم إلى قراءة مؤلفات هؤلاء واعتبارها فى مرتبة واحدة مع القرآن . وكذلك قراءة كتب جاماسب (١) الفارسى .

وقد أثر الباطنية على وجه العموم والقرامطة منهم على الخصوص فى الإسلام بما نقلته عنهم رسائل إخوان الصفا ، وأدخلوا نظرية الإمامة ونظرية الاستعداد للنبوة فى الفلسفة . وتأثر بها الفارابى وابن سينا ، وكذلك نظرية العقول العشرة كما هى عند الفارابى وابن سينا وقصة حى بن يقظان ، وفى التناسخ عموما وقولهم بالنور المحمدى . وفى التصوف أثروا على سهل التسترى والسهروردى ، كما أثروا على الذين يهاجمونهم مثل الحلاج والغزالى والتوحيدى وابن تيمية فهؤلاء قد استعملوا أساليب القرامطة وألفاظهم . وكذلك تأثر ابن العربى بهم فى نظريته عن وحدة الوجود .

هـ — يلاحظ أن مذهب القرامطة الفلسفى قد قام على فكرة النور والإشراق النورانى ، كذلك استعمل القرامطة نظرية الصدور وتكلموا عن الأكوار والأدوار وأشاروا إلى مراتب الطريق الصوفى ولاشك أن هناك أوجها كثيرة للشبه بين موقف السهروردى الفلسفى الصوفى وموقف هؤلاء ؛ إلا أنه ربما كان اتجاه الآراء فى طريق التوازى لا التأثير ، وحينئذلك يتحد المصدر فيكون السهروردى والقرامطة آخذين من مصدر واحد وهو الأفلاطونية المحدثة المتأثرة بالتراث

(١) من أتباع زرادشت .

الشرق . ومهما يكن من شيء فقد كان مذهب القرامطة من الحقائق الثقافية البارزة فى الجو الفكرى للعالم الإسلامى خصوصا فى الفترة التى عاش فيها السهروردى[١] .

ل ـــ نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردى :

على أننا نقف قليلا عند نظرية الإمام كما يقول بها الباطنية فنجد أوجها للشبه بينها وبين مايقول به السهروردى فى هذا الصدد ، فالباطنية لايحفلون بالتسلسل التاريخى للإمامة ، أى لايقولون بالوصية التاريخية ، بل يذهبون إلى أن الإمام هو أرقى الواصلين فى عصره وهو أكثرهم استعدادا لتلقى إشراق الأنوار العليا ، وهو مأمور من هذه العقول ومفوض منها لتولى الإمامة ، وإذن فالإمامة مرتبة عقلية سامية وليست بمجرد تبعية للنسب إلى « على » ، ولنتناول موقف السهروردى بصدد هذه المشكلة وهو يعرضه فى مقدمة حكمة الإشراق يقول :

« ولا تظن أن الحكمة فى هذه المدة القريبة كانت لاغية ، بل العالم ماخلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات،وهو خليفة الله فى أرضه ، وهكذا يكون مادامت السموات والأرض والاختلاف بين متقدمى الحكماء ومتأخريهم إنما هو فى الألفاظ ، واختلاف عاداتهم فى التصريح والتعريض . »[٢]

---

(١) بالاضافة إلى ماذكرناه فى الصفحات السابقة عن القرامطة راجع الشهرستانى فى : الملل والنحل . ابن حزم « الفصل » . التنبيه للملطى . المسائل العشرة للرازى . رسائل اخوان الصفا . الغزالى فى الرد على التعليمية . المقريزى : الخطط . النوبختى : فرق الشيعة . دونالدسون عقيدة أهل الشيعة .

موقف الحلاج من القرامطة راجع Massignon : La Passion d'Alhallaj

Bernard Lewis : The Origin of Ismaïlism

مقال ماسينيون عن القرامطة فى دائرة المعارف الاسلامية .

(٢) حكمة الاشراق ص ١٩ ، ٢٠

ثم يستطرد فيقول : « فإن اتفق فى الوقت متوغل فى التأله والبحث فله الرياسة ، وإن لم يتفق فالمتوغل فى التأله ، المتوسط فى البحث ، وإن لم يتفق ، فالحكيم المتوغل فى التأله عديم البحث وهو خليفة الله ، ولاتخلو الأرض عن متوغل فى التأله أبدا ولا رياسة فى أرض الله للباحث المتوغل فى البحث الذى لم يتوغل فى التأله ، فإن المتوغل فى التأله لايخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث فحسب إذ لابد للخلافة من التلق ، لأن خليفة الله ووزيره لابد له من أن يتلقى منه ماهو بصدده ، ولست أعنى بهذه الرياسة التغلب بل قد يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهراً وقد يكون خفيا وهو الذى سماه الكافة القطب فله الرياسة وإن كان فى غاية الخمول وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نوريا ، وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهى كانت الظلمات غالبة[١] » . ويستطرد فيقول : « وأجود الطلبة طالب التأله والبحث[٢] » . ويقول أيضا « هناك متوغل فى التأله عديم البحث . » ويضيف إليه الشارح « كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف . »

هذه النصوص تشير إلى مايلى :

أولا ـــ الإمامة أبدية أزلية إذ أن العالم لم يخل أبداً من شخص قائم بالحكمة وهو الخليفة أى أن الحكماء الأقدمين من الفرس واليونان وبابل والهند ومصر القديمة ، هؤلاء الحكماء الذين يذكرهم السهروردى فى حكمة الإشراق على أنهم أصحاب الحكمة الذوقية الإشراقية ، يُعدوا من الأئمة ما داموا من طالبى التأله ، إذ الحكمة الذوقية مقصد طالبى التأله أى الذين يصلون إلى الله بعد تخطى مراتب السلوك الصوفى ، وكذلك الأنبياء والأولياء من طالبى التأله . ومعنى هذا أن صفة الإمامة لم تصبح إسلامية فقط بل الإمامة كانت موجودة قبل الإسلام ، بل وتضمنت سائر الديانات سماوية أو غير سماوية . والحكماء المتألهون كلهم أئمة يتفقون

---

(١) حكمة الاشراق ص ٢٣ ، ٢٤ (٢) حكمة الاشراق ص ٢٥

فى صفة الإمامة وفى تلقى الإشراق من العقول العليا وإن كانوا يختلفون فى اللفظ والعادات .

ثانياً : الصفة الرئيسية للإمامة هى التوغل فى التأله ولكن التوغل فى التأله مع التوغل فى البحث أفضل من التوغل فى التأله وحده ، أى أن الفلاسفة المتصوفين الذين يتوغلون فى التأله والبحث أفضل من النبى أو الولى المتوغل فى التأله عديم البحث أو متوسطه ، وعلى هذا فابن تيمية[1] على حق حينما قال عن السهروردى إنه يفضل الفيلسوف على النبى كابن العربى وإنه ادعى النبوة كما قال غيره من مؤرخى سيرته ، ذلك لأن السهروردى وابن العربى وابن سبعين من طالبى التأله والبحث فهم أفضل من طالب التأله وحده لتولى الإمامة .

ثالثا : هناك صفة ثانية للإمام وهى ضرورة تلقيه الأمر الإلهى أى أنه مأمور بإصلاح النوع وعمل التشريعات والنواميس وهذا الأمر الإلهى يأتيه من عالم الأنوار بعد الوصول إلى جوارها فليس هو كالوحى بالمعنى الدينى الخالص ولكنه إشراق وفيض نورانى من نور الأنوار يختص به من استحقه من أرقى السالكين فى عصره .

رابعا : إن الأرض لاتخلو من الإمامة ، وإذا ذهبنا مع هذه القضية إلى مداها الطبيعى واجهتنا نظرية الإنسان الكامل ووحدة الوجود . فالإمام هو الإنسان الكامل ، وهو علة وجودية يستند إليها الكون - الأئمة على اختلاف عهودهم هم الأوتاد والدعائم التى يقوم عليها صرح الوجود ، فلا يمكن أن تخلو الأرض من الإمام أو الخليفة لأنه علة وجودية وأساس للتكوين[2] وهم الواسطة بين عالم

---

(١) راجع مجموعة الفتاوى لابن تيمية جـ ٥ ص ٩٣ طبعة القاهرة سنة ١٩١١ .

(٢) راجع الإنسان الكامل للجيلى . ويمكن أن يفسر إطلاق لفظ « اسفهبذ » على النفس الناطقة بأنه إشارة إلى معنى الإمامة ، إذ أن معنى « اسفهبذ » بالفارسية السيد أو الدهقان ، والنفس إذا ما ترقت وتألهت صارت لها السيادة والرياسة أى الإمامة .

الأمر وعالم الخلق ، وبالطبع لم ينته السهروردى إلى مثل ما انتهى إليه الجيلى وابن العربى ولكن هناك علاقة وثيقة بين الموقفين .

خامساً : الإمام أو الخليفة[1] هو القطب وهو أعلى درجة بين الواصلين ، وقد يكون مستوليا ظاهراً أى له مقاليد الأمور السياسية ، فيصبح العصر نورانيا أى عصر ازدهار وتقدم ، وقد يكون القطب خفيا غير مستول خامل الذكر ليس له أى تأثير فى الشئون الزمانية ، وعلى ذلك تخلو الأرض من التدبير الإلهى وتغلب عليها الظلمات أى التأخر والانحطاط .

هذه هى نظرية السهروردى فى الإمامة نجدها متأثرة بنظرية القرامطة أشد التأثر ، فالسهروردى بذلك يعد من أساطين الباطنية . ويظهر أن معاصريه عرفوا عنه هذا خصوصا وأن نظريته تفسر الإمامة على أنها حقيقة كونية تندرج تحتها النبوة ، وهو يقول إن الأرض لاتخلو من إمام فكيف ينتهى المرسلون عند محمد ؟ وهذا مايلقى نوراً على سبب مقتله كما بينا .

٢ — الغزالى : - وقد بينا أن الغزالى قد تأثر بأساليب القرامطة وحججهم ويمكن أن يعد كتابه مشكاة الأنوار دليلا على هذا ويمكن من ناحية أخرى أن يكون السهروردى قد تأثر بأساليب القرامطة عن طريق مشكاة الأنوار .

وقد عرف عن الغزالى بعد طول معاناته للدراسات الفقهية والكلامية أنه مال إلى التصوف كطريقة ، وسلك مع أهل الطريق وتكلم عن القلب والوجد والإدراك الذوقى ، ويوضح لنا « المنقذ من الضلال » تأريخاً ممتعا لحياته العقلية ، وانتهائها إلى تفضيل الذوق الصوفى كطريق للمعرفة .

و « مشكاة الأنوار » من رسائل الغزالى الهامة التى تعبر عن الاتجاه الأخير

---

(١) راجع هياكل النور ص ٣٥ ، حكمة الاشراق مقالة الرابعة فصل ٢ حيث يذكر معنى الخلافة فى عالم العقول .

للغزالى . وهو يقسمها إلى ثلاثة فصول . ويذكر فى المقدمة « الحمد لله مفيض الأنوار ... والصلاة على محمد نور الأنوار » ثم ينتقل إلى الكلام عن سبب تحرير الرسالة فيذكر أنه حررها استجابة لأحد المستفسرين عن أسرار الأنوار الإلهية وأنه يريد تفسير قوله تعالى «الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لاشرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولم تمسسه نار، نور على نور، يهدى الله لنوره من يشاء . . » (١) وقوله عليه السلام « إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره » ، ثم يذكر أن هـــذا العلم لاينفتح بابه إلا للراسخين من العارفين فهو يكتفى بإشارة مختصرة وتلويحات (٢) موجزة ويتناول الفصل الأول بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له . فيعرض لمفهوم النور عند العوام ثم لفهم الخواص له وثالثا لمفهومه عند خواص الخواص .

فعند العوام يشير النور إلى الظهور ، والنور عبارة عما يبصر بنفسه ويبصر به غيره كالشمس والقمر والنيران المشعلة والسرج وهذا هو النور المحسوس (٣) . ولما كان الإدراك موقوفا على النور لذلك فإن الروح الباصرة مساوية للنور أو أنها تسمى النور وهذا مبلغ فهم الخواص . أما خواص الخواص فيرون أن العقل أولى بأن يسمى نورا من العين الباصرة . وإشراق نور الحكمة على العقل يجعل الإنسان مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة . وهناك عالمان عالم الحس وهو عالم الشهادة وعالم العقل وهو عالم الملكوت . وعالم الشهادة بالنسبة إلى عا

(١) سورة النور آية ٣٥ .

(٢) يلاحظ استعمال لفظ تلويحات التى يطلقها السهروردى على أحد كتبه . راجع مشكاة الأنوار للغزالى ص ١١١ (الجواهر الغوالى من رسائل الغزالى سنة ١٩٣٤) .

(٣) مشكاة الأنوار ص ١١٢

الملكوت كالظلمة بالإضافة إلى النور ولذلك يسمى عالم الملكوت بالعالم العلوى والعالم الروحانى والعالم النورانى ، وفى مقابلته العالم السفلى والجسمانى والظلمانى . قال عليه السلام « إن الله خلق الخلق فى ظلمة ثم أفاض عليهم من نوره » ، وأن عالم الشهادة هو ظل لعالم الملكوت ، والنبى محمد هو الروح القدسى النبوى الذى تفيض بواسطته أنوار المعارف على الخلق ، فهو السراج المنير الذى يفيض أنواره على غيره . والأنبياء كلهم سرج وكذلك العلماء ، ولكن فى تفاوت ، وهذه السرج تقتبس نورها من أنوار علوية .

وتترتب هذه الأنوار السماوية التى تفيض أنوارها على الأنوار الأرضية بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى رتبة « فأعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك ، وأن المقرب هو الأقرب إلى النور الأقصى . . . وأن فيهم الأقرب الذى تقرب درجته من حضرة الربوبية التى هى منبع الأنوار كلها وأن فيهم الأدنى وبينهم درجات تستعصى على الإحصاء وإنما المعلوم كثرتهم وترتيبهم فى صفوفهم » .

وكما أن الأنوار لها ترتيب خاص كذلك فإنها لا تتسلسل إلى غير نهاية بل ترتقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته الذى ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها. والنور الأصلى، منبع الأنوار كلها ، غنى فى جوهره وهو النور الحقيقى وما عداه نور مستعار منه أى فقير فى ذاته بالنسبة له : المستعير هو الفقير ، والغنى هو المعير . فالنور منه ماله وجود فى ذاته كالنور الأصلى ومنه ما ليس له وجود فى ذاته بل يستمد وجوده من غيره كالأنوار الصادرة عن النور الأصلى . ومن الموجودات ما ليست موجودة لا لنفسها ولا لغيرها وهى الموجودات الظلمانية والظلمة فى مقابل النور وهى عدم له .

درجات العارفين :

والكلام عن الأنوار وترتيبها هنا ليس من قبيل البحث النظرى الميتافيزيقى ، بل هو مرتبط كل الارتباط بالطريق الصوفى. فالسالك يبدأ بالتعلق بالنور المحسوس ثم ينتقل إلى إدراك أن النور المعقول أولى باسم النور من المحسوس ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار ويصل إلى قمة هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق فيرى أنه هو وحده النور الحقيقى وما عداه مجاز . « العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق . . . واستغرقوا بالفردانية المحضة . . . فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا (فلما أفاقوا) عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد . ثم يفنى السالك عن كل ما سوى الله ثم يفنى عن نفسه وعن فنائه فلا يشعر به وهذه حالة « فناء الفناء » وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا وبلسان الحقيقة توحيدا » . أى أن مرحلة التوحيد هى آخر مراحل الطريق الصوفى وهى مرحلة البقاء بعد الفناء ، وهى منتهى الواصلين .(١)

والعالم مشحون بالنور العقلى والبصرى أما البصرى فما نشاهد فى السموات من الكواكب والشمس والقمر ، وما نشاهده فى الأرض من أشعة ، وأما الأنوار العقلية فالعالم الأعلى مشحون بها وهى جواهر الملائكة والعالم الأسفل مشحون بها وهى الحياة الحيوانية ثم الإنسانية ؛ وبالنور الإنسانى السفلى ظهر نظام العالم السفلى ، كما أن بالنور الملكى ظهر نظام العالم العلوى . والأنوار العقلية السفلية فائضة من بعضها ومصدرها المباشر هو النور النبوى القدسى ، والعلويات بعضها مقتبس من بعض وهى فائضة عن نور الأنوار(٢) . وقد تحتجب الأنوار الفائضة عن غير ذوى البصيرة لشدة الإشراق .

(١) مشكاة الأنوار ص ١٢١ ، ١٢٢ .
(٢) مشكاة الأنوار للغزالى ص ١٢٤ .

وفى الفصل الثانى : - يعرض لنظرية المثل الأفلاطونية حين كلامه عن سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعانى بقوالب الأمثلة والموازنة بين المثال وروحه وبين عالم الشهادة وعالم الملكوت . ثم يعرض للأنوار الصادرة فى العالم السفلى ؛ والمثال عنده فى عالم الشهادة أى فى العالم الحسى ، وليس المثال هنا بمعنى النموذج الأفلاطونى بل بمعنى الشبيه بالروح التى على مثاله فى عالم الملكوت . والصلة بين عالم الشهادة وعالم الملكوت واجبة لدوام الترقى وللوصول إلى الحضرة الإلهية ، « والرحمة الإلهية جعلت عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت ، فما من شىء فى هذا العالم إلا وهو مثال لشىء من ذلك العالم ، وربما كان الشىء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت ، وربما كان للشىء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة ، وإنما يكون مثالا إذا ماثله نوعاً من المماثلة وطابقه نوعا من المطابقة ، وهذه الأمثلة فى عالم الشهادة لا حصر لها . وبعالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية تسمى الملائكة وهى التى تفيض أنوارا على الأرواح البشرية وتسمى الملائكة بالنسبة لها أربابا ويسمى الله رب الأرباب ثم ينتقل إلى الكلام عن النبوة والتعبير عن الأحلام ، فالأنبياء يشاهدون موضوعات النبوة فى حالة اليقظة أما غيرهم ففى الأحلام(١) » .

وينتقل إلى الكلام عن مراتب الأرواح البشرية النورانية :

١ — فنها الروح الحساس (المشكاة) .

٢ — والروح الخيالى وهو الذى يكتب ما أوردته الحواس (الزجاجة) .

٣ — والروح العقلى وهو الذى يدرك المعانى الخارجة عن الحس (المصباح) .

٤ — ثم الروح الفكرى (الشجرة) وهو الذى يستنتج من العلوم العقلية معارف

(١) المرجع السابق ص ١٣٥ .

٥ ــ وأخيراً الروح القدسى النبوى (الزيت) ويختص به الأنبياء وبعض الأولياء وفيه تتجلى لوائح الغيب .

وهذه الأرواح أنوار وبها تظهر أصناف الموجودات ، وفيما يختص بالمرتبة الثانية من الإدراك نراه يتكلم فى مقابلها عن العالم الكثيف الخيالى السفلى الذى لايحجب الأنوار عن النفوس . وهذه الأنوار مترتبة بعضها فوق بعض وتقابل من ناحية أخرى درجات السلوك للواصلين، فالعالم الحسى توطئة للعالم الخيالى، [1] والعالم الخيالى توطئة للعالم العقلى وهكذا ، ولكل عالم مرتبة من الإدراك تسود فيه .

وفى الفصل الثالث : ـ يتناول بالشرح معنى قوله عليه السلام إن لله سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجه كل من أدركه بصره . » « الله تعالى يتجلى فى ذاته بذاته لذاته ، ويكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لامحالة ، وأن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من يحتجب بمجرد الظلمة ، ومنهم من يحتجب بمجرد النور المحض ، ومنهم من يحتجب بنور مقرون بظلمة . ومن القسم الثانى طائفة الثنوية من الفرس ، ومن الفرس من عبد النار المحسوسة . ومنهم من عبد الكواكب ، ومنهم من عبد الشمس وحدها ، وطائفة أخرى منهم عبدت النور المطلق الجامع لجميع الأنوار ، ثم رأوا فى العالم شروراً فنسبوها للظلام وجعلوا بينه وبين النور منازعة وأحالوا العالم إلى النور والظلمة وربما سموهما يزدان وأهرمن » .

ثم ينتقل الغزالى فى نهاية الفصل إلى الكلام عن مقامات الأنوار ومراتب السالكين ويضمهم إلى القسم الثالث من المحجوبين .

ومشكاة الأنوار على النحو الذى اوردناه يعدمصدراً هاما من مصادر المذهب

(١) عالم المثل المعلقة عند السهروردى .

الإشراقى ، فالغزالى يتكلم فيه عن فكرة الفيض النورانى الذى يملأ الوجود بالوحدات النورانية ويستشهد بآيات من القرآن على صحة المذهب ، ثم يتكلم أيضا عن عالم الحس أى عالم الظلمة وعالم الملكوت أى عالم المثل النورية . هذه المثل هم الملائكة الأعلون، وهذا هو نفس الاتجاه عند السهروردى ثم أن الغزالى يشير بصراحة إلى التراث الفارسى ومذهب الثنوية فى النور والظلمة ومذهب الصابئة فى عبادة النجوم مما يدل على أنه كان على اتصال بالمصادر التى اتصل بها السهروردى أو أن السهروردى قد قرأ مشكاة الأنوار وتأثر بها وفكر فيها كثيراً .

ابن سينا : يبقى إذاً أن نبين أثر مذهب ابن سينا فى المذهب الإشراقى ويتضح أثره إذا ماعرفنا أن المصدر الأساسى الذى أخذت عنه الإشراقية هو نفس المذهب الذى تأثر به ابن سينا والفارابى من قبله ، أعنى الأفلاطونية المحدثة وكتاب أثولوجيا بالذات المنسوب خطأ إلى أرسطو ، والسهروردى نفسه يذكر أن الحكمة على نوعين حكمة بحثية وحكمة ذوقية أما البحثية فإنه (يماشى الإسلاميين فيها) وذلك للدفاع ومحاجة الخصم فيما عاينه بالذوق فى عالم الربوبية . وتقوم الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة على أساس نظرية الفيض التى تقوم بدورها على فكرة الإمكان ، فالوجود واجب [1] وممكن والممكن ما لا يقوم بنفسه أصلا بل يستند إلى الواجب فى وجوده وهكذا تتسلسل الممكنات وهى الفيوضات النورانية . والمبدأ الثانى الذى تقوم عليه فلسفة الصدور هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد [2] . والمبدأ الثالث هو أن الإبداع تابع للتعقل أى أنه ناشىء عن التعقل ومعنى ذلك أن الوجود خاضع للمعرفة أو أن المعرفة تؤسس الوجود ؛ ويتفق الفارابى وابن سينا وكذلك السهروردى فيما يختص بالمعرفة الإنسانية

(١) إشارات ابن سينا ص ١٠٤ طبع ليدن سنة ١٨٩٢

(٢) النجاة ص ٤٥٣

فهى تقوم على إشراق من العقل الفعال أو رب النوع الإنسانى على النفس الإنسانية ، ثم أن هذه النفس ترقى فى درجات المعرفة بعد مجاهدتها لنوازع الحس . أى أن هذه المذاهب تتفق فى ذلك الاتجاه الصوفى الذى يتمثل فى رياضة النفس ومجاهدتها ثم أنها [أى المذاهب] تربط مراتب المجاهدة الصوفية بمراتب المعرفة الإشراقية . فهل وفق ابن سينا إلى إقامة دعائم فلسفة إشراقية تتمشى مع اتجاه مذهبه ؟

يذكر كوربان (١) أن مجهود ابن سينا فى هذه الناحية يتمثل فى بضع كراسات لا تشير إلى أى اتجاه جديد فى الفكر يختلف عما ألفناه لديه ، فمعظم أجزائها تلخيص لما ورد فى الإشارات ، فيكون وصفه هذه الحكمة بأنها حكمة إشراقية وصفاً غير دقيق . ويستدل كوربان على صحة هذا الرأى بأن كتابات السهروردى الإشراقية تعج بآراء يامبليخوس وأبروقلس (٢) ، بينما لا نرى فى منطق المشرقيين ما يدل على ذلك . يقول السهروردى فى المطارحات المشرع الثانى فى الأقوال الشارحة وذلك بعد أن تكلم عن ضرورة مطابقة الأمر الذهنى للموجود العينى . « ولهذا صرح الشيخ أبو على فى كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة بأن البسائط ترسم ولا تحد(٣) وهذه الكراريس وإن نسبها إلى المشرق فهى بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف فى بعض الفروع تصرفا قريبا لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ولا يتقرر به الأصل المشرقى المقرر فى عهد العلماء الخسروانية ، فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخاصة ، ونحن فى هذا الكتاب لا نقصد إلا تتميم طرايق المشائين وتفريعها وتهذيبها وهى الحكمة العامة لجميع الباحثين وإن كان يتفق فيه نكت بحثية شريفة . »

---

(١) مقدمة الرسائل الميتافيزيقية للسهروردى

(٢) من أتباع الأفلاطونية المحدثة

(٣) راجع منطق المشرقيين طبع القاهرة ١٣٢٨هـ . ص ٤٠ و ٤١ و ٤٥

فى هذا النص يتبين دفاع السهروردى عن نظريته فى الاعتبارات العقلية ، ويتضح أمر آخر وهو اطلاع السهروردى على منطق المشرقيين ودحضه (١) لادعاء ابن سينا فى محاولته تأسيس فلسفة إشراقية إذ أنها فى نظره يجب أن تقوم على أساس مشرقى فارسى ثم أنه يقول إن ماورد فى حكمة المشرقيين (٢) تلخيص لما ورد فى الإشارات فهل تكفى ميتافيزيقا الإشارات لإقامة فلسفة إشراقية ؟ الواقع أنها تكفى بالإضافة إلى ماورد فى كتب ابن سينا الأخرى مثل حى بن يقظان ورسالة الطير وقصة سلامان وأبسال .

فإذا تناولنا كتاب مقامات العارفين وهو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات وجدنا أن ابن سينا يرى أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، وأن العابد هو المواظب على العبادات والعارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره ، وزهد غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وزهد العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شىء غير الحق ، وعبادة غير العارف معاملة ، كأنه يعمل لأجرة يأخذها فى الآخرة هى الأجر والثواب ، وعبادة العارف رياضة

---

(١) الأوراق التى اطلع عليها السهروردى هى كتاب الإنصاف لا حكمة المشرقيين أو الجزء المنطقى منه كما يقول ولم يكن السهروردى وحده هو الذى هاجم ابن سينا من هذه الناحية ، بل إن ابن سبعين أيضاً يقول « إن ابن سينا مموه مسفسط كثير الطنطنة ... ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ولو أدركها لتضوع ريحها عليه وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون والذى فيها من عنده فشىء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه والشفاء أجل كتبه وهو كثير التخبط مخالف للحكيم وأحسن ما له فى الإلهيات « التنبيهات والإشارات » وما رمزه فى حى بن يقظان وما ذكره فيها هو من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية » راجع ماسينيون مجموعة نصوص لم تنشر . ص ١٢٨ .

(٢) هذا مايذكره السهروردى ولكن العكس هو الصحيح إذ أن ماورد فى الإشارات تلخيص لما ورد فى حكمة المشرقيين .

ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، حتى يصير الاطلاع على نور الحق ملكة مستقرة له ، ويتناول وصف العارف بالتفصيل وارتفاع التكاليف الشرعية (١) .

ومن هذا يتضح أن ابن سينا كان متجها إلى الناحية الإشراقية أى إلى استجلاء نور الحق ، ويظهر أن هناك كراسة تحوى جزءا ميتافيزيقيا من حكمة المشرقيين ولم يطلع عليها السهروردى لأن الاتجاه الإشراقى واضح فى مقامات العارفين وغيرها من الرسائل الصوفية . وبذلك تبطل دعوى كوربان فى أن ابن سينا لم يتضح لديه هذا الاتجاه الصوفى الإشراقى ، ومن ناحية أخرى تبطل دعوى السهروردى نفسه الذى أشرك ابن سينا مع المتكلمين والفلاسفة الذين لم يتعدوا العلم الرسمى إلى العلم الشهودى الاتصالى فبقوا فى ظلمات الهيولى ، يقول السهروردى فى نص له بكتاب التلويحات يسرد فيه ما دار بينه وبين أرسطو من حديث فى حلم رآه فيه : « ثم أخذ [أرسطو] يثنى على أستاذه أفلاطون ثناء تحيرت فيه ، فقلت : وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد ؟ فقال : لا ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ورجعت إلى أبى يزيد البسطامى وابن محمد سهل بن عبد الله التسترى وأمثالهما فكأنه استبشر وقال أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمى بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الاتصالى الشهودى وما اشتغلوا بعلايق الهيولى . . . فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا (٢) .

---

(١) مقامات العارفين لابن سينا ص ٢١ (وهذا الكتاب هو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات) راجع الصفحة المقابلة لها (ص ٩٩) من طبعة فورجيه للاشارات .

(٢) التلويحات ـ القسم الإلهى ، فقرة ٥٥ ـ وقد ذكر فى نفس الفقرة الحلاج وذا النون المصرى ، وهو يضيف إلى هؤلاء (فى حكمة الإشراق) فلاسفة اليونان : أفلاطون وفيثاغورس وسقراط وكذلك أجاثاذيمون وزرادشت وجاماسب وهرمس وقد أشرنا إليهم فى مواضع سابقة. =

ولكن هؤلاء الذين أشار إليهم السهروردى ليسوا صوفية متفلسفين بل هم من طبقة الصوفية الذين لم تكن لهم مذاهب فلسفية واضحة المعالم كالسهروردى وابن العربى ، فالسهروردى يقيم مذهبه الفلسفى إلى جانب الطريق الصوفى ويربط بين الإثنين ربطاً مذهبياً محكما ، وقد بينا أن مذهبه يرجع فى مجمله إلى فلسفة ابن سينا والفارابى مع إضافات فارسية تمس المظهر لا الجوهر . وقد بينا أن ابن سينا له اتجاه صوفى إشراقى ، بل إن هذا الاتجاه تحتمه طبيعة مذهبه الأفلاطونى المحدث ، فيبقى إذن أن الاختلاف بين ابن سينا والسهروردى فى مقدار تعمق الأخير فى الناحية الإشراقية لا فى نوع فلسفة كل منهما . والنقد الهام الذى يوجهه السهروردى إلى ابن سينا هو من حيث الإسناد التاريخى ، فابن سينا لم يهتم بالأصل المشرقى للإشراقية ولكننا نجد السهروردى يهتم به كل الاهتمام ، ففى حكمة الإشراق يشير إلى حكمة الخسروانيين والأصل الفارسى لمذهبه ، ونجد صدر الدين الشيرازى يقول عنه فى الأسفار الأربعة « إنه شيخ أتباع المشرقيين المحيى رسوم حكماء الفرس فى قواعد النور والظلمة . » وفى المطارحات يذكر السهروردى نفسه أنه أودع علم الحقيقة كتابه المسمى بحكمة الإشراق . وقد أحيى فيه الحكمة العتيقة التى ما زالت أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهى الخميرة الأزلية (١) ويقصد بهذا نظرية أفلاطون فى المثل على وجه الخصوص إذ أن السهروردى يدافع عن أفلاطون ويقيم الحجج للدفاع عن المثل ويبطل دعاوى أرسطو بصددها . بينما يهاجم ابن سينا أفلاطون وينقض دعواه مع تأثره به عن طريق الأفلاطونية المحدثة .

= ويضيف إلى هؤلاء يوساذف وهو فيلسوف تناسخى من الهند وبزرجمهر وزير كسرى أنوشروان الأكبر توفى فى عهد هرمز بن أنوشروان سنة ٥٨٠م ، وفرداشاور وهو أخو جاماسب وزوج أم زرادشت كما هو مذكور فى « الأبستاق » (Zend Avesta) جـ ١ ص ٣٣٦ ـ راجع نلدكه ، تاريخ الفرس والعرب ص ٢٥١ .

(١) راجع المطارحات ص ٥٠٣

الفصل الخامس

تعريف ببعض كتبه

مقدمة :

تبين لنا من دراستنا لتاريخ حياة شيخ الإشراق وعصره تلك التيارات المذهبية والدينية والسياسية التى عاصرت حياته القصيرة ومدى تأثير هذه العوامل على إنتاجه وعلى شخصيته القلقة ، وكيف أنه رغم تأثره بهذه العناصر المتضاربة استطاع أن يختط لنفسه طريقا أصيلا وسط جو فكرى متأزم يضطرم بالعداء الصريح للفلاسفة والصوفية :

أسلوبه : وإذا كان الأسلوب هو مرآة الكاتب التى تجلو كوامن نفسه ، فإننا ونحن بصدد فيلسوف متصوف يمعن فى الرمزية كلف بستر حقيقة مذهبه نشعر بضآلة محصولنا من دراسة أسلوبه فيما يلقى ضوءاً على مناحى شخصيته . غير أن لنا جملة ملاحظات على هذا الأسلوب .

وأولها : أنه أسلوب بعيد كل البعد عن صفة الجمال الأدبى ، بل قد نصادف فى بعض كتب الشيخ أخطاء نحوية كحمل صفة مذكرة على موصوف مؤنث والعكس ، وكذلك عدم العناية بضبط تمييز العدد ، والوقوع فى أخطاء لسنا ندرى إن كانت من عمل المؤلف أم من إهمال النساخ لأنه لم تصلنا أى مخطوطة بقلم المؤلف نفسه حتى نستطيع إصدار حكم صحيح على الموضوع .

ونلاحظ أيضا عدم عناية الشيخ باتباع منهج صارم فى تنسيق أقسام مؤلفاته خصوصا فيما يتعلق بالأقسام الصغرى والفرعية . وكذلك ميله إلى الإيجاز المركز

فى كتبه التى تتضمن تعاليمه الإشراقية حتى ليكاد فى بعض المواضع يلقى عبارات مقطعة لاتتسم بطابع الاستمرار والترابط اللذين نعهدهما فى أساليب الكتابة الرصينة. وفى بعض كتبه يستعمل إشارات خاصة كتلك التى نراها فى «التلويحات» (١)

وربما يرجع ذلك إلى أنه كان يخشى بطش الفقهاء وأهل السنة ، فحاول أن يستتر وراء الإيجاز وأن يمسك عن الإسهاب حتى لاينكشف عن آرائه الباطنية . وثمت أمر آخر وهو قصر المدة التى عاشها الشيخ مع كثرة أسفاره مما كان يعوقه عن مراجعة مؤلفاته وتجويدها والعناية بأسلوبها . ويبدو أنه لايمكن فهم الكثير من عباراته إلا بعد قراءة شروح تلاميذه .

رسائله الميتافيزيقية : ويمكن أن نصنف كتبه تصنيفا موضوعيا ، إذ أن له نوعين من الكتب : ـ فالنوع الأول رسائل أو كتب تتناول مباحث ميتافيزيقية خالصة ، والنوع الثانى رسائل صوفية تقوم على الرمز ؛ أما الرسائل الميتافيزيقية فأهمها حكمة الإشراق ، وهى تتناول بحوثا فى الفلسفة الإشراقية والمشائية (٢) على وجه الاجمال .

أما الكتب المشائية فهى : التلويحات واللمحات والمطارحات والمقاومات

١ ـ أما التلويحات فهو كتاب يتناول الفلسفة الأرسطية على نحو ما وصلت إلى الإسلاميين أى الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة وبذلك الخليط الملفق من التراث الهلينى الذى كان شائعا فى مراكز انتشار الحضارة الهلينية . ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام حسب التقسيم المعهود فى ذلك الوقت أى إلى جزء منطق وآخر طبيعى وثالث ميتافيزيقى . يبدأ مقدمة الكتاب بقوله « هذه رفقاى تلويحات على أصول من الحكمة

---

(١) راجع كتاب التلويحات فى مجموعة الرسائل الميتافيزيقية ـ وقد أوردنا هذه الإشارات فى الفصل الثالث من هذا الباب .

(٢) المشائية الإسلامية .

آتية على العلوم الثلاثة على ترتيبها ، بالغة فى الإيجاز وعلى الله فضل السبيل ـ العلم الأول وفيه ست مراصد »[١] .

وأما الجزء الثانى وهو الجزء الطبيعى فإنه أيضاً يقسمه إلى موارد ، والموارد إلى فصول أو تلويحات ويتكلم فيه عن النفس الناطقة وأفعالها وقواها وانفعالاتها لا على طريقة المعلم الأول فحسب بل بإضافات من عنده ، فالانفعال فى نظره مثلا هو نور قـُذف فى النفس وانعكس إلى الهيكل أى الجسم فانفعلت به قوى النفس .

وأما الجزء الثالث وهو جزء ما بعد الطبيعة فيبدأه بقوله « هذا هو الشروع فى علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية والعرشية لم التفت فيها إلى المشهور بل أنقح فيها ما أستطعت وأذكر لب قواعد المعلم الأول . » ويقسم أيضا هذا القسم إلى موارد وتلويحات ويتناول فى الجزء الأخير المسمى بالمرصاد العرشى أسلوب مجاهدة النفس ومراحل الوصول ومراتب الواصلين . وتتمثل الناحية الإشراقية فى التلويحات فى الفقرات ٥٤ - ٥٧ ، ٧٥ - ٩٠ .

٢ ـ اللمحـــات : كتاب اللمحات أو اللمحة كتاب مشائى يبدأه بقوله : « وبعد فإن هذه لمحات فى الحقائق على غاية الإيجاز . ولم أذكر فيها غير المهم من العلوم الثلاثة » .

ويقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام ـ القسم الأول : المنطق وفيه موارد ، والموارد تنقسم إلى لمحات وفى الكتاب تعديلات لبعض نظريات أرسطو فى المنطق وخصوصاً فى نظرية التعريف .

أما الجزء الثانى فيتناول العلم الطبيعى وفيه موارد ، والموارد تنقسم إلى لمحات

---

(١) يورد كوربان النص هكذا « هذه ، رفاق ! تلويحات على أصول . . . . وعلى الله قصد السبيل » . راجع مجموعة الرسائل الميتافيزيقية ص ٦٤ (المقدمة) أما النص الذى نورده فهو من مخطوط برلين .

ولا يخرج فى تناوله للعلم الطبيعى عن الأصول المشائية الإسلامية إلا فيما يختص بكلامه عن النفس ، فإنه يجنح إلى الناحية الإشراقية . والقسم الثالث يتناول ما بعد الطبيعة وهو يجرى وفق النظام السالف ويختمه بدعوة إلى التجرد وانطلاق النفس من إسارها وانطلاقها فى مسالك الواصلين حتى تنعم بلذة القرب من الروح القدسى .

٣ ـ المقاومات : يختلف المفهرسون لكتب السهروردى فى نسبة هـــذا الكتاب إليه فكثيرون لايشيرون إليه إلا أن بروكلمان يرى أن التنقيحات ماهى إلا شرح ابن كمونة الإسرائيلى على التلويحات وأنه قد يسميها « المقاومات » . بينما يرى ريتر أن « المقاومات » غير « التنقيحات » ، وأن « المقاومات » مختصر للتلويحات ، ويذكر أن السهروردى يبدأه بقوله « هذا مختصر يجرى من كتابى الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاح مما كان الأولون يرسلونه ولم يتيسر إيراده فى التلويحات » . وقد أورده حاجى خليفة ، ونشره كوربان[١] .

٤ ـ المطارحات : ويسمى « المشارع والمطارحات » أو قوانين الحقائق كما يسميه هو فى التلويحات وهو كتاب على طريقة المشائين رتّبه على أسلوب الحوار ، فيسأل ويرد على السؤال ويستثير المشاكل والمسائل والخلافات ويجيب عليها كما فعل فى بعض أجزاء التلويحات ، والكتاب فى جملته مشائى الطابع فيه تكرار لأقواله فى الكتب السالفة[٢] .

---

(١) الرسائل الميتافيزيقية ـ كوربان ، وتتمثل الناحية الإشراقية فى المقاومات فى الفقرات ٢٤ . ٥٢ — ٦١ .

(٢) وتتمثل الناحية الإشراقية فيه فى الفقرات ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١١١ ، ١١٤ وعلى الجملة الكتابان السادس والسابع من ميتافيزيقا المطارحات .

٥ — المناجاة : ويضيف ماسينيون فى تصنيفه لكتب السهروردى المشائية كتاب المناجاة على أنه أحد الكتب المشائية ، والواقع كما اتضح لنا من مطالعة الكتاب أنه يتضمن أدعية صوفية إشراقية لا تستند إلى المشائية إلا كاستناد المذهب الإشراقى نفسه إلى المذهب المشائى كأحد الأصول التى قام عليها بناؤه وعلى ذلك فيمكن أن تعتبر المناجاة كتاباً أو رسالة صوفية .

٦ — وينسب ريتر إلى السهروردى تلخيص إشارات ابن سينا وشرح الإشارات بالفارسية ويستند ريتر فى هذا إلى الشهرزورى . وكذلك يضيف إلى السهروردى كتاباً فى النجوم وتقديسها على الطريقة اليونانية على غرار كتاب أبى بكر الرازى المسمى « سر المكتوم فى مخاطبات النجوم » أو كتاب المجريطى المسمى « غاية الحكيم » ويطلق السهروردى على كتابه اسم « الواردات والتقديسات » ويؤيد ريتر ما ذكره الشهرزورى(١) .

كتبه الإشراقية :

الألواح العمادية — هيا كل النور — حكمة الإشراق — اعتقاد الحكماء .

١ — الألواح العمادية :

أهدى السهروردى كتابه المسمى بالألواح العمادية إلى عماد الدين قره أرسلان من أمراء دولة السلاجقة فى بلاد الأناضول . والكتاب يتكون من أربعة ألواح يورد فى كل واحد منها مطلباً خاصاً ويذكر هو أن المطلب الهام الذى يريد أن يصل إليه من هذا الكتاب « هو معرفة المبدأ وما يتعلق به من الصفات والأفعال ومعرفة معاد الإنسان بعد فناء البدن والزوال » . ويتكلم فى اللوح الأول عن بعض أحوال العالم العنصرى والأثيرى ، وفى اللوح الثانى يعرض لأحوال تجرد

(١) راجع التحقيق النقدى لثبت كتب السهروردى .

النفوس الإنسانية وقواها ، وفى الثالث يبحث فى بيان المبدأ بذاته وصفاته وأفعاله وفى الرابع يتناول أحوال المعاد .

وهو يشير بلفظ ألواح — جمع لوح — إلى اللوح المحفوظ الوارد فى القرآن فكأن الكلام الوارد فى هذا الكتاب أى الألواح كالقرآن فى صحته ، وأنه ليس فيه ما ينافى تعاليم القرآن .

ولما كانت الموجودات تنقسم إلى ماهو روحانى وما هو مادى جسمانى ، ولكل منهما قسمان : فالروحانى إما أن يتعلق بالبدن تعلق التصرف وإما ألا يتعلق به أصلا . والجسمانى إما أثيرى وإما غير أثيرى . وعلى ذلك فأجزاء الكتاب الأربعة تتناول هذه الأقسام الأربعة من الموجودات التى توجد فى عوالم أربعة هى:

١ — العالم العقلى   ٢ — والعالم النفسانى
٣ — والعالم الأثيرى   ٤ — ثم العالم العنصرى

ويطلق المؤلف على ما يورده من آراء خاصة لفظ (العرشيات) وأما ما ينقله عن غيره من الفلاسفة فيسميه باللوحيات .

وفى الكتاب إلى جانب النزعة المشائية التى تشيع بين جوانبه ، خصوصاً عند الكلام على نظرية النفس وقواها والتجرد والاتصال وصفات المبدأ الأول وأفعاله وأحوال العالم العنصرى والأثيرى ، إلى جانب هذه النزعة السنكريتية التى تمزج الأرسطية بالأفلاطونية المحدثة وتخرجها فى الثوب المشائى الإسلامى الذى عهدته الفلسفة الإسلامية فى أوج تطورها ، توجد اتجاهات خاصة تضع المعالم والخطوط الأولية لمذهب الإشراق ، أو أنها تهيئ تهيئة مبدئية لنشوء ذلك المذهب وتبلوره واتخاذه صورة المذهب الكامل فى حكمة الإشراق ، غير أننا نلاحظ غلبة الطابع الأفلاطونى على بعض نصوص هذا الكتاب ؛ فمثلا حين الكلام على المعنى الكلى وهل هو موجود فى الخارج أو فى الذهن

يتخذ السهروردى الموقف الأفلاطونى فى تقرير وجود الموجودات الذهنية وجوداً عينياً مع اختلاف فى العوارض وفى مسألة الإدراك بقسم الإدراك إلى حصولى وحضورى ، أما الحصولى فهو إدراك صورة فى النفس تكون مطابقة للموضوع المدرك وهذه الصورة المطابقة أو المثال ليس من اللازم وجودها فى النفس الجزئية، بل يجوز وجودها فى عالم مثالى أو فى العقل الفعال أو فى النفوس الفلكية ، إذ لو كانت هذه المثل أو الصور موجودة فى النفس الجزئية لأدركت الموضوعات أزلا ودائماً وفى كل وقت ، ولكنها تدركها فى أوقات معينة فقط . وأما الإدراك الحضورى فهو الذى يتم عن طريق الإشراق النورانى أو الحدس ولو أن هذين النوعين من المعرفة يحتاجان إلى تأييد نورانى وإشراق .

وكذلك فى بعض المسائل مثل مسألة الجسم فهو يرفض فكرة الجوهر الفرد أى الجزء الذى لايتجزأ ويذكر أنه يقبل فكرة أفلاطون فى الجسم وفى الأبعاد ، وقول أفلاطون إن الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلاث (١) .

والكتاب فى جملته مختصر موجز تكاد تكون فصوله إشارات مبسطة ولكنه ليس على درجة التعقيد والتركيب فى الأسلوب التى نجدها فى حكمة الإشراق مثلا .

٢ — هيا كل النور (٢)

هذا الكتاب تظهر فيه النزعة الإشراقية ظهوراً واضحاً على الرغم من أنه يقوم على أساس مشائى يبدأه السهروردى بقوله « يا قيوم أيدنا بالنور وثبتنا على النور

(١) شرح الألواح للتبريزى . مخطوط دار الكتب ، القاهرة . وهذه الفكرة فى الأبعاد الثلاثة ذكرها ابن سينا فى النجاة وهى ليست لأفلاطون بل لأرسطو .

(٢) نشر المؤلف هذا الكتاب مع مقدمة وتعليقات .

واحشرنا إلى النور واجعل منتهى مطالبنا رضاك وأقصى مقاصدنا ما يعدّنا لأن نلقاك ظلمنا أنفسنا لست على الفيض بضنين » . وهذه المقدمة تلخص المذهب الإشراقى تلخيصاً مركزاً يشير إلى شقى المذهب : النظرى منه والعملى أى إلى الناحية الميتافيزيقية وإلى الجانب الصوفى .

والكتاب يتألف من سبعة هيا كل ، والإشارة إلى الهيكل هنا يقصد بها الهيا كل التى كان يتعبد فيها الصابئة(١) .

ويتناول الهيكل الأول الجسم وخصائصه ، وأما الهيكل الثانى فيتناول النفس وقواها وتجردها وكيفية صدورها عن مبدئها ؛ أما الهيكل الثالث فيتناول الجهات العقلية الثلاثة الواجب والممكن والممتنع والعلة والمعلول ؛ والهيكل الرابع فيه خمسة فصول وهو يتناول وحدانية الواجب وإثبات وجود الواحد ثم الكلام على نظرية الصدور وتركيب الموجودات والكلام على العالم وأزليته وأبديته ؛ والهيكل الخامس يتناول الحركة والأفلاك ونفوسها والخير والشر ، والهيكل السادس يتناول النفس وأبديتها وحال الأشقياء وشأن السعداء والهيكل السابع يعرض للنبوات والأحلام .

٣ — حكمة الإشراق : وهو الكتاب الرئيسى الذى يشير إليه فى كل تواليفه الأخرى ، ويبدأ بمقدمة يذكر فيها سبب تحرير الكتاب « اعلموا إخوانى أن كثرة اقتراحكم فى تحرير حكمة الإشراق وهنت عزمى فى الامتناع » . أما مضمون الكتاب فيرجع كما يقول هو إلى الذوق لا إلى النظر العقلى فإنه أثبت ما رآه عيانا فى عالم الربوبية . وليس الكتاب موضوع نقاش وحجج تقوم على المنطق بل إن قضاياه كشفية ذوقية تتضمن حقيقة إثباتها وقبولها لا يتم إلا بعد معاناة وتجربة

(١) راجع مقدمة نشرتنا لهيا كل النور .

شخصية (١) .

ويشتمل الكتاب على قسمين : ـ القسم الأول فى ضوابط الفكر فى المنطق وقد جعله ثلاثة أقسام : الأول فى المعارف والتعريف ، والثانى فى الحجج ومباديها ، والثالث فى كيفية حل المغالطات ، والمقالة الأولى والثانية كل منهما تنقسم إلى سبع ضوابط ، أما المقالة الثالثة فتنقسم إلى فصول ؛ والقسم الثانى فى الأنوار الإلهية وينقسم إلى خمسة مقالات وكل مقالة تنقسم إلى فصول :

المقالة الأولى ـ فى النور وحقيقته ، ونور الأنوار وما يصدر عنه ، والمقالة الثانية ـ فى ترتيب الوجود ، والمقالة الثالثة ـ فى كيفية فعل نور الأنوار والأنوار القاهرة وتتميم القول فى الحركات العلوية ، والمقالة الرابعة ـ فى تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها ، والمقالة الخامسة ـ فى المعاد والنبوات والمنامات .

والنسخة التى فى متناولنا مختلطة بشرح قطب الدين الشيرازى وعليها حاشية لصدر الدين الشيرازى والحاشية تموج بالمقارنات المشائية . (٢)

الرسائل الصوفية :

أشرنا إلى أن هذه الرسائل تستعمل التعبير الرمزى لتصوير المذهب الإشراقى ولتهيئة الطريق أمام السالكين . ففى رسالة أصوات أجنحة جبرائيل يعرض

(١) المطارحات ص ٤٠١ « وأما الخطب العظيم الكريم الذى تشتمل عليه مرموزات كتابنا الموسوم بحكمة الإشراق فلا نباحث فيه إلا مع أصحابنا الإشراقيين ، إذ ليس غرضنا فيه ذب تعصبى أو مجادلة خصم ، بل تحقيق ورصد روحانى ومباحث قدسية وتجارب صحيحة وطرايق خلع وتجريد وما وقع لنا ولغيرنا كتاب يقرب منه فى العلم الإلهى ، بل لو قلت ما صنف فى الإلهى غيره لصدقت مع أن قواعد علوم أخرى لا توجد فى كتاب أعجب منه ، ورتبنا له خطا آخر وسطرناه به تأييدا من الله وإلهاما منه ، لا حول إلا حوله ، ولا قوة إلا قوته ، سبحانه إليه يرجع الأمر كله » .

(٢) ظهرت بعد الانتهاء من هذا المؤلف طبعة حديثة لكتاب حكمة الإشراق علق عليها وحققها وقدم لها هنرى كوربان .

السهروردى نظرية الصدور فى ثوب رمزى فيقص علينا رؤيا سماوية وقعت له حيث يذكر أنه تلقى عن شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادىء الحياة الصوفية .

وهذا الشيخ الحكيم هو جبريل وهو العقل الفعال . ولجبرائيل جناحان : أحدهما مضىء والآخر مظلم كناية عن العالم النورانى والعالم الظلمانى .

وفى مؤنس العشاق يتكلم عن الإخوة الثلاث المتولدين عن العقل الأول ، وهم الجمال والعشق والقلق ، وهم أشخاص يوسف وزليخا ويعقوب . وتشير القصة فى أول الأمر إلى « أن أول شىء خلقه الله جوهر منير يطلق عليه اسم العقل لأنه حسب النص « أن أول ما خلق الله العقل » ووهب هذا الجوهر ثلاث صفات : معرفة الله ومعرفة نفسه ومعرفة ما لا يلحق به الوجود ، ومنذ وجدت لديه القدرة على معرفة الله تولد عنها الخير ، ويطلق على الخير فى نفس الوقت الجمال ، وقد تولدت عن معرفته لنفسه الرغبة التى نسميها العشق وقد تولد الانشغال ـ الذى نسميه القلق ـ عن الصفة المتصلة بمعرفته للوجود واللاوجود وهذه الأشياء التى تتولد عن مصدر واحد تجتمع ليكون منها إخوة ثلاث » .

وتستمر الرسالة على هذا النحو فتعرض مواقف وجودية(١) وتفسر صعود النفس إلى العالم النورانى ، ثم رسالة الغربة الغربية ولغات موران وكلمة التصوف وغيرها .

(١) فالقلق يدفع الشهوة إلى التعلق بالجمال الإلهى ، ومن هذا التعلق ولد الكون كله وهو الذى يأتى لزيارة يعقوب فى بلاد كنعان .

[T]raité Persan inédit de Sahrawardi d' Alep. Recherches [Phi]losophiques, p. 371 Tome 2.

القسم الثانى

ميتافيزيقا الإشراق

الباب الأول

الله « نور الأنوار »

الفصل الأول

طبيعة النور :

اتضح لنا فى القسم الأول من البحث الاتجاه الإشراقى عند شهاب الدين وألقينا بعض الضوء على التيارات الفلسفية التى أخرجت هذا المذهب الجديد والذى يلتق مع الفلسفة الفارسية والأفلاطونية المحدثة فى فكرتى الفيض والنور ، وسنعرض فى الفصول القادمة لدراسة هاتين الفكرتين أو المبدأين اللذين ينتج عن ارتباطهما وتفاعلهما هذا البناء الأنطولوجى الضخم واللذين يقدمان لنا فى نفس الوقت أساساً إبستمولوجياً يلتق مع البناء الوجودى فينتج من تفاعلهما مذهب مثالى صوفى جديد فى هيكله قديم فى أصوله .

١ — لنتناول فكرة النور ولنحللها إن كان ثمت فيها ما يخضع للتحليل الفلسفى أو للتعريف المنطق ، وأول ما يصادفنا بصدد هذه الفكرة هو أنها نقيض الظلام المنطق وأنها من حيث موضوعيتها مبدأ للوجود ينتظمه بأسره من أعلى قمة فى بنائه إلى أن نتلاشى الأشعة النورية على هيئة برازخ ظلمانية ، أى أن النور مبدأ وجودى وأنه المبدأ الأوحد ، وأما الظلام فهو نقص فى النورية ، فليس ثمت مبدآن

متكافآن مصطرعان كما ادعى المانويون . والذى يعرض للذهن من هذا التحليل المبدئى هو أن الحقيقة هنا تتخذ فكرة النور أساساً لها « Criterium » ، فكما يقوم الوجود فى المذاهب المادية على اعتبار المادة أساساً للحقيقة الموضوعية وعلى اعتبار النفس أساساً ومعياراً للحقيقة عند المدرسة المثالية الذاتية ، والله أو الواحد عند المثالية المتعالية ، واتحاد الروح والمادة عند الوجودية المعتدلة التى تتمثل فى الأرسطية ، فكذلك تتخذ الحقيقة هنا النور أساساً لها ومبدأ مشيداً للوجود .

٢ — وهذا المبدأ يثير مطالب منطقية وواقعية . فهل يخضع للتعريف المنطقى؟ وما علاقته بالنور المحسوس الذى يلف العالم المحسوس بأشعته ؟ وما صفاته ؟ وكيف ينتهى به المطاف إلى التلاشى والذبول ليصبح ظلاماً يشيد مادة وهمية وعالماً حسياً ؟

ثم كيف نفسر الإدراك الإنسانى على ضوء هذا المبدإ الجديد؟

٣ — فأولا ليس هذا المبدأ مما يخضع لقواعد المنطق إذ أنه بديهى التصور ، ومن ثم لا يعرف تعريفاً جامعاً مانعاً لأنه أسمى من أن يعرف لأن التعريف تحديد[1] ووظيفته أن يظهر المعرَّف ويبين خصائصه ومميزاته ؛ ولكن هل هناك ماهو أظهر من النور؟ وإذن فهو أبعد الأشياء احتياجا إلى التعريف وهو عين الظهور ومن ثمت فهو بديهى التصور . نحن هنا أمام مبدأ يفرض وجوده على الذهن بخاصيته المتميزة . بل هو أول ما يعين الذهن على الإدراك ومتى وضعنا هذا المبدأ

---

(١) حكمة الإشراق ضابط ص ٢٩٥ : « فليمكن أن النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره (أى من الموجودات الجسمانية والروحانية) بذاته . وهو أظهر فى نفسه من كل ما يكون الظهور زائداً على حقيقته ، ولهذا لا يمكن أن يكتب بحد أو رسم ولا أن يعلم بحجة وبرهان لاستحالة أن يدرك الظاهر بما هو أقل ظهوراً منه ، لوجوب كون المعرف أجلى من المعرف .

كنا فى غناء عن استعمال الحجج والبراهين فسنده — إن كان مما يحتاج إلى سند على الإطلاق — الجلاء والتميز ثم عنصر آخر له أهميته القصوى فى مثل هذا المذهب الصوفى وهو « المشاهدة » ؛ بل إن المشاهدة هنا هى الأساس الذى يحاج به أصحاب هذه المذاهب المعترضين عليهم ، فيجب أولا أن تشكك إلى قيمة الإدراك المباشر كطريق للمعرفة حتى تتمكن من نقض دعاوى مذهب كهذا ، أما إذا قبلت المعرفة المباشرة أو الذوق الصوفى على أنه طريق صحيح للمعرفة فيجب أن يتضمن هذا القبول رفضاً صريحاً لأى نوع من التحكيم أو المحاجة المنطقية . فما سندك على قوم يدعون أنهم شاهدوا معاينة ما يسطرونه من مذاهب فلا يخرج ما يقولونه عن وصف لما يشاهدونه عياناً .

٤ — وأول ما يبده العقل بصدد هذا المبدأ تقرير العلاقة بينه وبين النور المحسوس ؛ مادام العقل يبدأ دائما من المحسوس إلى المعقول ويحاول دائما أن يعقد المقارنات بين الواقعى الملموس وما وراء الواقع سواء صحت المقارنة أم لم تصح . بل إنها لا تعدو أن تكون خاصية سيكولوجية لا يستطيع الذهن الإنسانى منها فكاكا مهما تدخلت المذاهب المثالية لتهدم المادة والواقع المحسوس وتقيم الفكرة أساسا للوجود . والجواب على هذا التساؤل من حيث تقرير العلاقة بين النور المحض والنور المحسوس ، هو أنه ليس هناك تطابق بين الفكرتين . فلا يقصد بالنور المحض ذلك النور أو الضوء الذى يتصف بالظهور للبصر(١) . إذ الأمر على النقيض من ذلك ، فالنور كمبدأ مرادف للوجود وصفة الظهور التى يتصف بها صفة عقلية محضة وحقيقة العلاقة أن الظهور الحسى ما هو إلا أثر للظهور العقلى . فالإبصار كما سنرى حين الكلام على قوى النفس الحسية ليس

(١) حكمة إشراقية ضابط ٣٨٩ « ولما علمت أن كل نور مشار إليه إشارة حسية فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب فإن كل نور محض فلا يشار إليه (أى إشارة حسية بل عقلية بصريح العرفان) ولا يحل جسما ولا يكون له جهة أصلا .

وقوع الباصرة على الشىء المرئى ، بل هو اتجاه النفس إلى العقل الذى يشرق على الباصرة نوراً تشاهد به الجسم المرئى . ويقترب هذا الموقف كما يتضح من موقف مالبرانش ونظريته عن الرؤيا فى الله (١) ، مادام النور صادراً عن نور الأنوار وهو الله . وهذا التقرير لا ينصب على الموقف الأساسى لكلا الفيلسوفين إذ أن السبب فى اقترابهما هى اللامادية التى تجعل فيلسوفاً كباركلى (٢) يقترب منهما أيضا لا فى تصميم البناء المذهبى « Structure du système » بل فى أسلوب البحث عن مخرج لتفسير الإبصار الحسى الذى يجزم به الواقع فى الوقت الذى أعملت فيه اللامادية معولها لهدم المادة والمحسوس .

وإذن فهناك النور العقلى والنور الحسى . فالأول هو المبدأ والثانى أثر لهذا المبدأ أما التقويم الحقيقى لهذا الأثر من حيث علاقته بالبناء الوجودى فذلك أمر يتقرر بعد الفصل فى مشكلة وجود الأجسام فى هذا المذهب الروحى وحقيقة الحس والمحسوس ، وهل هذه المرئيات الحسية التى يظهرها النور الحسى - وهو أثر للنور العقلى - حقيقية أو وهمية ؟ وإن صح القول الأول أثار المذهب اعتراضاً قوياً ، إذ كيف يقرر وجود الأجسام وهى ذات طبيعة ظلمانية مع أن النور هو المبدأ الأوحد للوجود وما عدا النور عدم محض وأوهام ؟ وإن صح القول الثانى وهو أن هذه الأجسام وهمية أثير اعتراض آخر وهو كيف يعمل النور العقلى على إظهار ما هو وهمى عن طريق أثره الحسى وهو النور المحسوس ؟ وأيا ما قلبنا أوجه المشكلة تبرز جملة من الاعتراضات التى قد تفتر حدتها إذا ما رجعنا إلى تقرير الحقيقة التى أشرنا إليها وهى أننا بصدد مذهب يقوم على المشاهدة وحدها وأننا بإزاء جبرية فكرية ملزمة ترسم الطريق للباحث وتخضع المعترض لمستلزمات الإدراك المباشر ودواعيه .

(١) مالبرانش « البحث عن الحقيقة » (الرؤيا فى الله) فصل ٦ ص ٢ كتاب ٣ .
(٢) راجع باركلى « نظرية الرؤيا » (Theory of vision) .

٥ — والكلام على الأجسام ومركزها الوجودى يفضى بنا إلى أن نطرق طرقا خفيفاً مبدأ الثنائية إلى أن يحين التعرض للموضوع جملة وتفصيلا حين الكلام على المادة والظلام . فالظلام نقيض النور . وهنا كما بينا يختلف الموقف عن موقف الزرادشتيين الذين يقولون بمبدأين متغايرين وذلك انسياقاً مع القاعدة الأفلاطونية (المحدثة) التى تذهب إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فكيف يمكن صدور المادة عن الروح أو الظلام عن النور مع تقرير وجود المادة إلى جانب الروح أو النور إلى جانب الظلام ؟ وعلى ذلك فقد لزمت الثنائية هذه المذاهب بينما نجد الشهاب يحاول التهرب من الثنائية . فهو يقرر المبدأ الأفلاطونى المحدث من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو فى نفس الوقت يجعل المادة أو الظلام نقيض النور ، فإذا وضعنا النور لزم عن ذلك حتما أن نرفع الظلام فهناك وجود ولا وجود . وإذا سلمنا بهذا الرأى فكيف نبرر وجود الأجسام ما دام معدنها اللاوجود ، وكيف نجيز لأنفسنا القول عن الأجسام إنها موجودة وإن لها وجودا حقيقياً محسوسا . يجب إذن أن نقرر فى صراحة إما أن نهدم الأجسام أو نقيم الثنائية الوجودية .

والواقع أن موقف السهروردى الميتافيزيقى يثير هذا التساؤل . فبينما نجده يجعل الظلام لاوجوداً نجده من ناحية أخرى يجعل منه الأجسام وعوارضها ويتكلم عن وجود الجواهر الغاسقة والهيئات الظلمانية والبرازخ وما إلى ذلك . ولا نجد تفسيراً لهذا الموقف إلا فى التسليم بأنه موقف لا مادى لا يعترف بوجود الأجسام إلا على أنها أوهام حسية تتراءى لنا فى عالمنا الحسى ، ويربط بين هذا الموقف الأفلاطونى التقليدى ونظريته الصوفية فى الوصول ويرتب للحقيقة الموضوعية منزلة سامية ترقى إليها النفس بعد التجرد من الرغائب الحسية ومجاهدة نوازع الحس وشواغله . ولعلنا أن نتغاضى بعض الشىء عن تقسيمه للموجودات إلى نورية ومظلمة ووضعه النورية إلى جانب المظلمة فى تقسيم[1] يقتضى أن يكون الأساس

(١) حكمة الإشراق ، قسم الإلهيات وفى كل المواضع التى يشير فيها إلى هذا التقسيم .

فيه واحداً ويعرض السهروردى للوجود النورى فيقرر أنه إما أن يكون جوهراً أى قائماً بذاته — لايحتاج إلى الغير ، وإما أن يكون عرضاً أى متقوماً بالغير . وينطبق نفس التقسيم على الموجود المظلم أو الغاسق . وأما النور فهو إما عرضى أو جوهرى والأول يسميه النور العارض وأما الثانى فهو النور المحض وكذلك يطلق على العرض الظلمانى (الهيئة الظلمانية)[1] والجوهر المظلم الجوهر الغاسق ؛ والهيئة الظلمانية هيئة كغيرها تحتاج إلى محل ولا تقوم بذاتها . والجوهر الغاسق لايحتاج إلى محل ويستمد نوريته من غيره فى حالة استضاءته وهو ليس نوراً محضاً أو عارضاً وهو لايدرك ذاته ولا غيره أصلا . ومن الجواهر الغاسقة الأجسام ، ويسمى الجسم برزخا لأنه حائل بين شيئين أى أنه معتم غير شفاف . ولما كان الظلام من طبيعة البرزخ فلذلك لايؤثر النور لازمه أو فارقه فى كونه جوهراً غاسقاً لأن النور عارض عليه زائد على ماهيته (إن كان ثمة ماهية لما هو قرين اللاوجود) إذ لا يعقل أن يكون النور العارض من ذات البرزخ لأن المظلم لا يكون علة فى وجود النورانى ولو كان عارضاً ، إذ أن المعلوم أن جوهر العلة أشرف من جوهر المعلول ، والنور أشرف من الجوهر الغاسق ، ومن ناحية أخرى لا يجوز أن يكون الجوهر المظلم هو المعطى للبرازخ أنوارها لأن فاقد الشىء لا يعطيه فالنور الذى يستضىء به البرزخ ليس مصدره برزخاً آخر بل أنواره خارجة عنها وهى الجواهر النورانية العقلية وكذلك الهيئات العارضة[2] التى تتعلق بالبرزخ لا يمكن أن يكون البرزخ مصدرها ولا علة وجودها[3] بل أنها تستند إلى الجواهر النورية المجردة .

(١) الهيئات الظلمانية هى المقولات التسع .

(٢) الهيئات والعوارض كالأشكال والألوان والطعوم والروائح وغيرها .

(٣) حكمة إشراقية ص ٤ . ٣ « أن الجسم لا يوجد جسما » . « وإذا دريت أنك فى نفسك نور مجرد ولست تقوى على إيجاد برزخ ، فاذا كان من النور الجوهرى الحى الفاعل ماقصر عن إيجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالأولى أن يقصر البرزخ عن إيجاد البرزخ .

والجوهر المظلم ليست له جوهرية عينية بل له اعتبار عقلى فقط لأن الجوهرية الحقة عبارة عن كال ماهية الشئ على وجه يستغنى فى كماله عن المحل وليس الجوهر الغاسق كذلك . والاعتبار العقلى الذى نستند إليه فى تقريرنا للجوهر المظلم لايسبغ على هذا الجوهر وجوداً لأنه مظلم لا نور فيه ويمكن أن يفسر هذا الاعتبار العقلى فقط على أنه تدبير مؤقت لتبرير العالم المادى من حيث أنه ضرورة واقعية تتطلب حلا من الفيلسوف . وإذا تناولنا هذا الموقف بالتفصيل وجدنا أنه يجعل الجواهر الغاسقة وحدات ميتة لاميزة لإحداها على الأخرى إلا بالعوارض والمقادير والأشكال . ويخرج بموقفه هذا عن الموقف الأرسطى التقليدى موقف المشائين الإسلاميين القائلين بالهيولى والصورة . وهو يقرب فى النهاية فكرة المادة المطلقة التى يعبر عنها بالظلمة ، أى أننا هنا أمام موقف لا مادى جديد كما أشرنا يقوم على نفس الأسس التى قامت عليها المذاهب اللامادية مستنداً إلى دعاوى صوفية ومطالب روحية عميقة .

٦ — غير أن تنظيم الموجودات من أعلى قمة فى الوجود إلى الموجودات الدنيا يتطلب تصنيفاً شاملا للأنواع التى تنتظمها سلسلة الموجودات . فهل نقبل فكرة النوع الأرسطية Species فتفسر على أساسها الموجودات ؟

إن هذا الموقف الجديد يرفض فكرة النوع الأرسطية[1] ويقرر حقيقة تتصل

---

(١) حكمة إشراقية ص ٣٠٤ « ملخص » إن اختلاف الأنوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع كما يقرر المشاؤون . ذلك لأن الأنوار من طبيعة واحدة من حيث البساطة الوجودية والأصل النورى . وإنما يمكن التميز لا عن طريق إقامة أنواع منفصلة قائمة بذاتها كالأنواع الأرسطية بل حسب شدة النورية وضعفها فتترتب الجواهر من أعلى إلى أسفل حسب كمال نوريتها أو نقصها ، وهذا مما لا يفسح مجالا للتغاير الأساسى الذى تقوم عليه فكرة الأنواع الأرسطية . ولكن المشائين يدعون أنه لو كانت الحقائق النورية من نوع واحد لما كانت إحداها علة والأخرى معلولا ولاقتضى التسليم بأن إحداها ترجحت على الأخرى بدون مرجح أو مخصص . والرد أن الاختلاف من حيث النقص والكمال كاف لإظهار مبدأ العلية ؛ وإذن =

أشد الاتصال بمذهب يقوم على الفيض النورانى وحده ، فما دامت للموجودات العليا كلها من طبيعة واحدة وهى النور فيجب إذن أن يكون الاختلاف فى شدة النورية ونقصها فحسب ؛ فتتخذ الموجودات النورية مراكز لها فى السلسلة الوجودية تتناسب مع درجة نوريتها ويعتبر الكمال والنقص من حيث غنى الموجود[1] وفقره فى النور أى شدة النورية . وتنقسم الموجودات على هذا

= فيجب التسليم بأن النور كله الجوهر والعرض منه لا يختلف إلا من حيث النقص والكمال ، والأنوار المجردة كلها غير مختلفة الحقائق . . . ولكن اعتراضات المشائين تدحض اتحاد العقول فى الحقيقة والأنواع فى الطبائع ، فنقول لهم إن النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المنوعة كما ذهب إليه المشاؤون كان مركباً من أجزاء وأقلها جزءان وهذان الجزءان إما أن يكون كل منهما جوهراً غاسقاً أو يكون كل منهما هيئة ظلمانية أو يكون أحدهما جوهراً غاسقاً والآخر هيئة ظلمانية ؛ ففى الحالة الأولى يستحيل الحصول على نور لاستحالة تركب النور مما ليس بنور وكذلك فى الحالة الثانية ؛ أما فى الحالة الثالثة فليس لغير النور مدخل فى النور لاستحالة حصول النور مما ليس بنور وإذن فلا تختلف الحقيقة النورية إذ هى حقيقة واحدة غير مختلفة نوعاً بل تتميز من حيث الشدة والضعف فى النورية . ولكن السهروردى يعارض هذا الرأى فى اللمحات ص ١٢٦ مخطوط ، اللمحة الرابعة فيذكر « أن العقول كل واحد نوع » ويبدو أنه كان متأثرا فى اللمحات بالأرسطية .

(١) تلويحات ص ٩١ مصور — المورد الثانى — التلويح الأول يذكر تعريفاً للغنى — « المطلق الغنى هو الذى لا تتعلق ذاته بغيره ولا حال لذاته هى كمال له » . وفى حكمة الإشراق ص ٢٨٤ . « النور قسمان غنى وفقير والأول هو مالا تتوقف ذاته ولا كمال له على غيره ، والثانى ما يتوقف منه على غيره ذاته أو كمال له ؛ وصفات الشيء إما أن تكون له فى ذاته — ومن هذه الخاصة بالموصوف مباشرة كالشكل — ومنها ما يقاس فى الشيء بالنسبة إلى غيره ، وهى إضافات كالعلم والقدرة ؛ وإما أن تكون له بسبب الغير وهى الصفات التى تحمل على الشيء فى نسبته إلى الأشياء الأخرى كالمبدئية والخالقية .

وإذن فالغنى هو مالا يمكن أن تحمل عليه صفات مقتضاها الإضافة ، والغنى المطلق هو ما يكون غنياً من كل وجه ، وهو ما لا يتوقف على غيره فى ثلاثة أشياء :

(ا) فى ذاته . (ب) فى هيئات متمكنة من ذاته . (ج) فى هيئات كمالية له فى نفسه هى مبادىء إضافات له إلى الغير » . والفقير هو الذى يتوقف على غيره فى شيء من هذه الثلاثة سواء فى ذاته أو فى الهيئات المتمكنة فى الذات والهيئات الكمالية التى له فى نفسه مثل العلم ، فالغنى يتصف بالوجود الذاتى والوجوب الذاتى ، والفقير يستند فى وجوده إلى الغير ويتصف بالإمكان فى مقابل الوجوب .

الأساس إلى كاملة وغير كاملة أى أن الاختلاف فى الكم يؤدى إلى اختلاف فى الكيف ، إن صح تفسير الشدة النورية — وهى عقلية — بالكم وهو مقولة تنطبق على المادى . وهذا الموقف يؤدى إلى القول بوحدة شاملة للموجودات وهى خطوة أولى إلى التسليم بوحدة الوجود فليس غريباً إذن أن يكون الموقف الإشراقى الجديد تمهيداً مباشرا لوحدة الوجود عند ابن العربى .

٧ — تبين لنا فى الفقرات السابقة بعض الأسس التى يقوم عليها المذهب الإشراقى ، فعرضنا للنور كمبدأ للفيض ، ثم ألمعنا إلى ما ليس بنور أو عدم النور المحض وهو الظلام وقرنا أن النور والظلام لفظان إشراقيان لهما مدلول وجودى فالنور هو الوجود والظلام اللاوجود فأما النور فلا يخضع للتعريف المنطقى فهو أظهر من أن يعرف ، والظلام عدم النور ويتصف النور من حيث الشدة والضعف بالكمال والنقص أو بالغنى والفقر .

ولما كان الوجود فى مذهب يقوم على الفيض يبدأ من الواحد أو الله وجب أن نبحث عن صفات هذا المبدأ . وأن نبين أثره فى سلسلة الموجودات الصادرة عنه . فسنتناول إذن الواحد أو نور الأنوار كما يسميه المذهب الإشراقى .

الفصل الثانى

الله « نور الأنوار »

١ — حاول كثير من مؤرخى الديانات القديمة أن يستبطنوا الرموز الدينية فى بعض الديانات القديمة وعلى الأخص فى الديانة المصرية القديمة ، وانتهى العالم برستد من تحليله لأسطورة أوزيريس إلى أن المصريين القدماء كانوا أول من قال بالتوحيد ، وقيل إن اليونان القدماء أخذوا فكرة التوحيد عن الفراعنة ، وأما اعتقادهم فى آلهة متعددة على رأسها زيوس فقد كان اعتقاد العامة لا الخاصة ، إذ أن هذه الآلهة هى صفات متعددة لجوانب الشخصية الإلهية الواحدة ، ولكن الميثولوجيا اليونانية تشير إلى تعدد الآلهة كحقيقة واقعة .

وإذن فلم تكن لدى قدماء اليونان قبل أفلاطون فكرة واضحة مميزة عن إله واحد .

وكان أفلاطون أول من أشار إلى فكرة الله الواحد عند اليونان وعلى الأخص فى الباب السادس من الجمهورية ، وجاء أرسطو وتناول فكرة الألوهية فى الميتافيزيقا وتكلم عن المحرك الأول مدللا على أنه يجب الوقوف عند إله واحد . وقد كان لموقف أرسطو أثر كبير فى موقف أفلوطين فيما بعد بصدد فكرته عن الواحد ، وقد أشار فورفوريوس (١) مؤرخ حياة أفلوطين إلى ذلك بقوله : —

« إننا لا نجد تعاليم ما بعد الطبيعة فى التاسوعات فحسب بل نجد إلى جوارها تعاليم كتاب النفس لأرسطو » .

هذا الإله العلى الكامل الخالص موضوع الرغبة السامية والذى ذاته لا تشتهى

(١) Vita Plotini, 14.

إلا ذاته ، لا يظهر بصورته الكاملة إلا عند أرسطو وفى الأدب الأفلاطونى فى العهد الإمبراطورى .

ويرجع التوفيق بين آراء أرسطو وأفلاطون إلى عهد سابق لأفلوطين ، فقد تأثر فى ذلك بأستاذه أمونيوس ساكاس ، ومن المعروف أن هذا الإتجاه إلى التوفيق كان سائدا فى العصر الذى سبق أمونيوس حتى أن الذين كانوا يحاولون التوفيق كانوا لا يفرقون بين آراء كل من الفيلسوفين . ولما تزعم Atticcus حركة تجديد الأفلاطونية وهى حركة مضادة للأرسطية ، كان متأثرا بالرواقية والأرسطية . أما الذين تولوا حركة التوفيق فهم : Albinus [1] و Numenius حتى لنجد الأول يحشد النصوص الأرسطية فى كتاباته حشدا، وقد وضع الله بالمعنى الأرسطى[2] على رأس عالم المثل الأفلاطونى، وهو يجمع فى الفصل العاشر من كتابه بين ما ورد فى البارمنيد وفى الجمهورية عن الواحد وبين لاهوت ما بعد الطبيعة ونقتطف منه مايلى : ـ

« لما كان العقل أرفع من النفس ، والعقل بالفعل أسمى من العقل بالقوة ، وعلة الأول اسمى من علة الأخير ، فهذه العلة هى الإله الأول وهو العلة الفاعلية الأزلية بالنسبة لعقل العالم ، وهو كالشمس تتحرك حوله الأشياء وهو لايتحرك ، وكموضوع الرغبة تتحرك الرغبة نحوه وهو ثابت ، وعلى ذلك فهذا العقل يحرك عقل العالم كله، ولما كان العقل الأول هو أسمى العقول ، كان من الواجب أن يكون موضوعه أسمى الموضوعات ، وليس هناك ماهو أسمى من ذاته ، وإذن فذاته هى موضوع معرفته » .

أما أفلوطين فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمى من العقل الأرسطى والمثل الأفلاطونية ، ولم تكن محاولة أصيلة بل ترجع كما بينا إلى تيار

(١) مؤلف الـ Didaskalikos

(٢) راجع Armstrong : The Structure of the Intelligible Universe in the philosophy of Plotinus, PP. 1-13

التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية ، ولا يظهر فى هذه النقطة بالذات أى أثر ذى أهمية لتيار الفكر الشرقى أو لأى عنصر خارج عن الفكر اليونانى ، فالله وهو المصدر الأسمى للوجود عند أفلوطين هو إله أرسطو ارتفع به أفلوطين إلى درجة عالية من البعد والسمو بعد أن قرب بينه وبين إله الخير عند أفلاطون وجعل صلة بينه وبين المثل فى العقل الأول ، وذلك بالإضافة إلى ماورد فى البارمنيد من تشبيهات شعرية ، ذات طابع رمزى ، تشير إلى استحالة التعبير عنه ، وعدم وضعه تحت أى حد منطقى لأن طبيعته لا تقبل التعريف . هذه هى الخطوط الرئيسية لفكرة الواحد عند أفلوطين ، انحدرت إليه من التراث اليونانى القديم ، فتناولها وعرض لها فى شىء من التفصيل فى « التاسوعات » ورفض فكرة إلحاق المعرفة بالواحد خوفا من إيجاد عارف وموضوع للمعرفة فى ذات الله وجعل الواحد فاعلا ومريدا فقط ، هذا على الرغم من أنه رتب المعرفة للعقول التى تفيض عن الواحد فى السلسلة الوجودية ، وكما آل هذا التراث إلى أفلوطين من قبل ، تناولته أيدى النقلة من السريان بعد أن اختمر تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة ومدارسها الشرقية والغربية ، ثم ما لبث أن ذاع بين المثقفين من العرب ومواليهم فتأثر به علماء الكلام والفلاسفة والصوفية ، وتناولته فئة بالنقد ، وفئات بالدرس والقبول ، وتكونت مشائية إسلامية بلغت الذروة عند ابن سينا ، ولا شك أن الإشراقية قد تأثرت إلى حد كبير بما ورد فى التاسوعات عن هذه الفكرة بالذات ، وسنرى فيما يلى مبلغ هذا التأثر .

٢ ـ هذا فيما يختص بالتطور التاريخى لفكرة الواحد، ولما كانت المذاهب الإلهية فى مجموعها تهدف إلى غاية واحدة وهى إظهار أثر الله فى المخلوقات أو الوجود بأسره ، كان على الباحث أن يبدأ بالكلام عن هذه العلة الأولى ثم يعرض للكلام على آثارها ونتائج تدبيرها وتختلف هذه المذاهب إن جنوحا إلى تغليب الذات الإلهية وترقيق الموجودات حتى تختفى فى الشخصية الإلهية ويصبح الوجود ذاتا واحدة هو

الله وهذا ما يسمى بوحدة الوجود ؛ وأقرب إلى هذا المذهب ، من حيث المنهج ، المذاهب التى تجعل الله علة مباشرة للحوادث صغيرها وكبيرها كما فعل الأشاعرة وكما فعل مالبرانش(١) ، أو تلك التى تنفى الجانب الروحى من العالم وتتكلم عن وجود مادى فحسب كما تفعل المذاهب المادية . وأقل المذاهب تطرفا مذهب أرسطى معتدل يجمع بين موقف أرسطو من تقرير وجود الله كعلة أولى ، وموقف القديس توما(٢) الذى أظهر العلية الإلهية فى العالم بعد أن جعل أرسطو الله بعيداً عن العالم لا يعلم من أمره شيئاً .

٢ — ما موقف السهروردى إذن من هذه المذاهب المتعددة ؟

يميل الشيخ الإشراقى إلى اتخاذ الموقف الأشعرى من تغليب العلية الإلهية بصدد العالم وتقرير أثرها المباشر على الموجودات وسنرى حين الكلام على نظريته أنه فى الوقت الذى يجعل الإشعاع فيه من الموجود الأعلى إلى ما هو أقل منه ومن هذا الأخير إلى ما تحته إلى نهاية السلسلة الوجودية ، نجده يقرر أن هناك فيضاً آخر من الإشعاع يتجه من نور الأنوار أى الله إلى كل موجود مباشرة وبدون واسطة ؛ غير أنه يلوح أن هذا الاتجاه الأشعرى ليس نهائياً فى مذهب الإشراق إذ أن هناك أواصر قوية تجعل المذهب يقترب بعض الشىء من وحدة الوجود وقد وصل بالفعل إلى مداه عند ابن عربى وليس الواحد هنا أرسطاليا بعيداً عن العالم ولا أفلاطونيا يتساوى والنقطة الرياضية فى التجريد والتعطيل عن الصفات بل إنه فى مذهب كهذا يتصف بصفات ثبوتية وأخرى سلبية تجعل الشخصية الإلهية خصبة مطلقة الغنى ، فكما أن أفلوطين يرى الكمال الإلهى وسمو الواحد فى نفى

(١) مالبرانش: (Occasionalism) .

(٢) تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط — يوسف كرم .

الصفات عنه بعداً به عن الموجودات ، يرى السهروردى إلحاق الصفات به لا على النحو الإنسانى(١) ، فهو واجب الوجود وغيره ممكن بالنسبة له ، وصفاته عين ذاته وهى لا تغاير الذات خوفا من إثبات التعدد فى الذات الإلهية .

٣ — وأول ما يعرض لنا بهذا الصدد مشكلة إثبات وجود الله وقد درجت المذاهب الإلهية على التعرض لهذا البحث فصار بحثاً تقليدياً تعرّض له سائر المشائين من الإسلاميين وغيرهم وفى مذهب كهذا لم نكن بحاجة إلى أدلة متعددة لإثبات وجود الله ما دامت الحقيقة تأملية ذوقية ؛ وعلى العكس من ذلك نجد الشيخ يحشد فى تواليفه الأدلة حشداً .

١ — وأهم استدلال على وجود الله أو واجب الوجود يقوم على إثبات وجوده عن طريق إثبات وجود النفس الناطقة وهذا الإثبات يتكرر فى معظم كتبه مثل التلويحات والهياكل وحكمة الإشراق واللمحات والمطارحات ، وهو مستمد من تيماوس لأفلاطون ومن رسالة الأقانيم الثلاثة (٢) لأفلوطين ومضمون الدليل ، أن الأجسام تشترك فى صفة الجسمية وتتفاوت فى درجة الاستنارة إذ أن النور الذى ينيرها عارض لها وليس قائما بها ، ومن ناحية أخرى فإن النور العارض ليس ظاهراً لذاته ؛ أما النفس الناطقة فعلى عكس الجسم ظاهرة لذاتها أى أنها تدرك ذاتها ومن ثم فإنها نور قائم بذاته ؛ ولكن النفس الناطقة حادثة أى أنها بحاجة إلى مرجح للوجود يكون أشرف منها أى أشد فى النورية ، فإن كان هذا المرجح واجباً وقفنا عند هذا الحد ، لأنه لا يمكن أن يوجد واجبان بنفس الصفات ، وإن لم يكن واجباً استمرت السلسلة إلى أن نصل إلى واجب الوجود ، وهكذا نصل إلى إثبات واجب الوجود عن

(١) ليس هذا الموقف جديداً فقد قال به المتكلمون من قبل ، راجع الملل والنحل ج ١ بخصوص الصفاتية .

(٢) التاسوعات الفقرة الثالثة من رسالة الأقانيم الثلاثة .

طريق إثبات وجود النفس الناطقة . يقول فى الهيا كل : (١) .

« والنفس هى قائم دلت على الحى بذاته ، القيوم الوجود الظاهر بذاته لذاته وهو نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلائق الأجرام وهو محتجب لشدة ظهوره . »

وهذا الدليل قد عرضه المشاؤون الإسلاميون من قبل وأشار إليه أفلوطين فى التاسوعات وأورده ابن سينا فى النجاة ولكن الصورة الإشراقية التى اتخذها عند السهروردى ذات طابع جديد وإن كان المضمون واحداً .

ب — والاستدلال الثانى قديم أيضاً عرض له المتكلمون وابن سينا وهو تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ولا يمكن أن تستمر سلسلة الممكنات إلى مالا نهاية ، فيجب أن تنتهى عند واجب الوجود . وهو يعرضه فى التلويحات ، وهذا الكتاب كما بيّنا فى المقدمة يتضمن عرضا للمذهب الأرسطى المشوب بالأفلاطونية المحدثة على الصورة التى وصل بها إلى الإسلاميين .

حـ — والاستدلال الثالث يشير إلى أن الهيولى غير واجبة والصورة غير واجبة لأنهما محتاجان فى وجودهما كل إلى الآخر فهما ممكنان ، والأجسام كلها ممكنة ولا يمكن التسلسل فى الإمكان إلى مالا نهاية فيجب الانتهاء إلى واجب الوجود(٢)

د — وهناك أدلة كثيرة يحشدها حشداً فى المطارحات والتلويحات ويلخصها فى اللمحات ومعظمها أورده ابن سينا (٣) والمشاؤون الإسلاميون . فمنها أن كل متحرك يلزم له محرك ولا يمكن التسلسل إلى مالا نهاية فيجب الوقوف عند محرك ثابت لا يتحرك وهو واجب الوجود . وهذا دليل المحرك الأول الذى وضعه

(١) واسطة الهيكل الرابع من هيا كل النور — القيوم .. الذى وجوده عينه والذى وجوده أقام كل وجود .

(٢) التلويحات ص ٨٣ فوتوغرافيا براين « المورد الأول » التلويح الأول ويلاحظ أن هذا الاستدلال مشائى.

(٣) راجع الهيات النجاة . إثبات واجب الوجود .

أرسطو . ودليل آخر مقتضاه أن واجب الوجود لا يقع تحت مقولة ، إذ ما من مقولة إلا وشوهد من جزئياتها حادث أو مفتقر إلى محدث أو محل فيكون ممكنا ؛ وجميع المقولات ممكنة وهى من ثم تفتقر إلى واجب لايقع تحتها بل تنتهى سلسلتها إليه فيكون وجوده وجودا بحتا غير متكثر . وواضح أن جوهر هذا الدليل هو تقسيم الوجود إلى واجب وممكن كما أشرنا سابقا . ودليل أخير يذكره فى المطارحات (المشرع الأول) وهو أن الوجود إذا انحصر فى الممكنات الصرفة فهو فى حكم ممكن واحد فى أنه يفتقر إلى علة ، فعلتها (أى الممكنات) إما نفسها أو جزء من أصلها أو خارجة عنها ، والأول يوجب تقدم الشىء على نفسه وعلى علله (والثانى يدخل تحته) والثالث يوجب المطلوب لأن الخارج عن جميع الممكنات لا يكون إلا واجب الوجود . ويعترض الشيرازى (١) على هذا الدليل بأن مجموع علل الجزئيات لا يمكن أن يعتبر على أنه علة كلية ، إذ لا يمكن القول بأن العلل الجزئية تتحد وتصبح شيئاواحدا إذن فلا بد من ذكر التسلسل والدور .

ومجمل القول فى الأدلة التى ساقها السهروردى أنها أدلة مشائية فى حقيقة أمرها وإن كان بعضها قد اصطبغ بصبغة إشراقية ظاهرة وهو دليل النفس الناطقة .

والحق أن إثبات الواجب فى مذهب كهذا يجب ألا نسلك فيه طريق الاستدلال المنطقى فالطريقة الروحية عكس الطريقة المنطقية ، إذ أن الواجب يستدل به على الموجودات ولا يستدل بها عليه وهذه هى طريقة أهل المجاهدة والنظر الروحى (٢) .

٤ — وبعد إثبات وجود الواجب يتعين علينا أن نتناول مشكلة الوحدة الإلهية ، فالله واحد ، ولكن ما معنى هذه الوحدة وهل تنطبق معانيها المختلفة على الله ؟ فهل هو واحد لا شريك له ؟ وهذه هى الوحدة الحسابية أو الرياضية ،

(١) الأسفار الأربعة (الشيرازى) (الفن الأول — الموقف الأول) .

(٢) راجع الأسفار الأربعة . الفصل الثالث الموقف الأول من الفن الأول .

ثم هل هو واحد فى ذاته ؟ وحدة الذات الإلهية [١] . وأخيراً هل فعله واحد ؟ وحدة الفعل الالهى .

ا — فمن حيث وحدانية الله « إذا كان هناك واجبا الوجود لزم أن يتميز أحدهما عن الآخر وما يتوقف منهما على شىء ما يكون ممكن الوجود ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما يميز أحدهما عن الآخر، إذ المعقول أنهما يصبحان شيئا واحدا » . ومضمون هذا الدليل أن الله واجب الوجود وهذا افتراض وصلنا إليه عن طريق عرضنا للممكنات واحتياجها إلى ما هو ضرورى فنصل إلى إثبات واجب الوجود ، ثم أنه لا يمكن أن يكون هناك غير واحد فقط واجب الوجود لامتناع وجود اثنين أو أكثر لها نفس الصفة إذ لو حدث ذلك لاختلفا واستندت شخصية الأول على وجه للاختلاف يتميز به عن الواجب الآخر ، وحينذلك يصبح الواجب ممكنا لأنه يستند إلى ممكن فى إظهار شخصيته وتميزه ، وعلى ذلك فسنصل إلى إثبات واجب واحد للوجود . هذا الدليل مشائى نجده فى النجاة وعند المتكلمين ولا يبدو أى أثر للإشراقية فيه .

ب — أما الوحدة الذاتية أو التوحيد الذاتى فمعناه النظر إلى الذات الإلهية كوحدة لا تقبل الانقسام أو التركب من أجزاء ، لأن هذه الأجزاء لا بد أن تعتمد على بعضها ، والذى يستند إلى شىء آخر لا بد أن يكون ممكنا فى ذاته ، وإذن فسنثبت أجزاء ممكنة فى ذات الله ، وهذا مما لا يؤدى بنا إلى إثبات ذات إلهية واحدة واجبة ونحن قد أثبتنا ذلك ، فإذن يبطل التسليم بتركب ذات الله من أجزاء [٢] .

حـ — ثم ننظر إلى الذات الإلهية من ناحية صفاتها فنرى أن صفات الله عين ذاته ، وأنه ليس هناك تعدد فى هذه الصفات لأن تعددها يوجب الكثرة فى الذات

---

(١) راجع المطارحات ، المشرع السابع ، الفصل الأول .

(٢) المطارحات ، المشرع السابع الفصل الأول .

الإلهية وهذا هو التوحيد الصفاتى ، والموقف هنا ليس جديداً إذ أن المعتزلة من المتكلمين قد قالوا بهذا الرأى فيما يختص بتقرير وحدة الصفات فى الذات الإلهية ، فقالوا إن الصفات هى عين الذات تهربا من تقرير صفة لموصوف أو محل لصفة فيكون هناك موضوع ومحمول أى تعدد .

هذا هو الموقف الذى يتخذه السهروردى فى الهياكل وفى المطارحات [١] ، أما فى التلويحات فإنه يقترب من نفى الصفات عن الذات الإلهية وإثبات تجردها مع إلحاق أسمى الكمالات بها [٢] ، يقول فى التلويح الثانى من المورد الأول « إن من المعقول قسمين : ذات كمالها بنفسها ، وذات فرض أن جميع ما للأولى بنفسها فلها مع الصفات . والأولى أتم لعدم افتقارها فى كمال إلى زايد ، فالمتجردة عن الصفات إذا كان لها فى نفسها من الكمالات ما للمحفوفة بها بل أكثر فهى أكمل . » ولكنه يعود فى نفس الموضع فيذكر أن « لله صفات إضافية لا صفات يلزمها الإضافة ، وله صفات سلبية كالقدوسية والأحدية وهى سلوب لعوارض وقسمة لاتخل بوحدانيته عن سلطانه » . والمراد من هذا النص أن كمالات الذات الإلهية لاتوجب تكثراً فيها ؛ ولواجب الوجود من حيث الصفات من كل متقابلين أشرفهما والحق لاضد له ولا ند ولا ينسب إلى أين « وله الجلال الأعلى والكمال الأتم والشرف الأعظم والنور الأشد ، وليس بعرض ولا بجوهر لاحتياج كل لمخصص » .

---

(١) المطارحات ص ٤٨٨ « وفى الجملة الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير ، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها وإدراكه بذاته حياته ، ولا تزيد حياته على ذاته ، وعلمه وبصره شىء واحد ، والصفات التى هى كلها صفات كمال راجعة إلى ذاته ، وله صفات سلبية وإضافية ، وأما التكثر فى ذاته فممتنع ، هذا ما يتأتى أن يحفظ به قاعدة المشائين وليس فيه مخالفة للحق وأما البيان ففى حكمة الإشراق » .

(٢) راجع أرمسترونغ تصميم العالم المعقول فى فلسفة أفلوطين، ص ٦ من حيث الجمع بين الوحدة الرياضية والتجريد المطلق فى ذات الله وبين إلحاق أسمى الكمالات بها وأن هذا الموقف لايمكن وصفه بأنه متناقض لأننا أمام حقيقة لايمكن وصفها ولا التعبير عنها إذ أنها متعالية لاتخضع لقواعد المنطق.

د — وينظر أيضا إلى وحدة الذات الإلهية من حيث توحيد الفعل ، ويمكن أن نعرض هنا لقضيتين : الأولى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد عند الله ، والقضية الثانية أن لامؤثر فى الحقيقة إلا الله ؛ والقضية الأولى تشير إلى نفس ازدواج الذات الإلهية ، وأما الثانية فتشير[١] إلى أن الله هو الفاعل بذاته وما عداه إشعاع منه ، ونسبة الفعل إلى غيره على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة ، إذ « أن نور الأنوار لغلبته وشدته هو الفاعل الغالب فى الحقيقة مع كل واسطة ، المحصل منها فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة » .

يتبين إذن أن هناك اتجاهاً إلى الموقف الأشعرى بصدد العلية المباشرة لله غير أن نظرية الفيض أو الإشراق هنا تخفف من حدة هذا المبدأ بعض الشيء لوجود الوسائط النورية ، وذلك مع شدة اتصال نور الأنوار بالموجودات عن طريق الإشعاع المباشر الذى ينتظم الوجود بأسره ويتخذ له طريقا غير طريق الإشعاع الذى يربط الوسائط ويفيض عليها فى سلسلة الوجود النورانية ، واعتبار الوسائط مجازية افتراض خطير لحقيقة العلاقة بين الواجب وموجوداته ؛ فالأرسطيون يركبون العالم وينظمون الموجودات فى ترتيب محكم ثم يضعون الواحد فوق هذا النظام المتماسك ، ومن ثم فإن فاعلية الله لا يمكن أن تقضى على هذا النظام الضرورى ، وكذلك الاتجاه العقلى عند المعتزلة ، إذ أن الحقيقة العالمية ذات طابع ذاتى ونظام ضرورى ، وعلاقة المحرك الأول أو العلة الأولى بها علاقة ضرورية عقلية بعيدة عن التصور الروحى الصوفى ، ولكننا هنا إزاء مذهب يقوم على اعتبار الحقيقة الإلهية ذات أثر مباشر فى أدق تفاصيل الموجودات ، وإن بدا من النصوص الإشراقية ما يبعد المذهب عن الأشاعرة الذين يقررون أن علية الله المباشرة تتدخل تدخلا فعلياً فى الحوادث الكبيرة والصغيرة على السواء حتى أن جسما حارا لا يمكن أن تستمر حرارته إلا بفاعلية مباشرة

(١) حكمة الإشراق ، المقالة الثانية ، الفصل الثانى عشر .

من الله[١] . ولكن اعتبار الوسائط مجازية ـ وهو من قبيل التنظيم المذهبى ـ يقضى على كل أمل فى إبعاد المذهب عن الاتجاه الأشعرى ، ولكنه فى الوقت نفسه يجعل المذهب قريباً جداً من وحدة الوجود كما بينا وهذا على الرغم من أن السهروردى رفض صراحة نظرية وحدة الوجود .

جاء فى شرح الهياكل « ثم يعرض لنظرية وحدة الوجود أو النفوس ويبطل دعواهم ويرى أن خطأهم راجع إلى أنهم لما رأوا أن النفس فيض أو نور من الله ، قالوا إنها جزء منه ، وإنها متحدة معه ثم أنها وهو شىء واحد وهذا خطأ محض ، إذ كيف تخضع الذات الإلهية لشهوات البدن وبلياته . »[٢]

هـ — المعرفة الإلهيـة : ويتعين علينا أن نتناول ناحية هامة فى علاقة الواحد أو الله بالموجودات ، فكما أننا نبحث عن العلاقة الوجودية بين الله والعالم كذلك نحاول استقصاء العلاقة إلا بستمولوجية بينهما ، فهل هى علاقة عارف بموضوع للمعرفة ، وكيف نفسر معرفة الله لذاته ، وهل تؤدى بنا إلى الثنائية التى تعصف بذات الله الواحد ؟

إن كثيراً من المذاهب تقيم الوجود على أساس المعرفة وتجعلهما متطابقين ؛ وقد تكون نظرية أرسطو من الأصول التى تفرعت عليها مثل هذه المذاهب ، إذ أن هناك مبدأ أرسطيا يعرضه فى كتاب النفس (De Anima) مؤداه أن العقل يصبح الموضوع الذى يفكر فيه ، « The mind becomes what it thinks. » أى أن الذهن العارف وموضوع المعرفة يصبحان شيئاً واحداً . ولما كان الله أسمى من كافة الموجودات فليس هناك بالضرورة ما يصلح لكى يكون موضوعا للمعرفة الإلهية غير الذات الإلهية . ولكن هذه القضية

(١) راجع مقالات الأشعرى ٣٥٨ — ٣٥٩ ودلالة الحائرين لابن ميمون ترجمة مونك Munk ص ٣٨٨ .

(٢) شرح هياكل النور للدوانى ، الهيكل الثانى مخطوط .

الخطيرة من وجهة النظر الميتافيزيقية أثارت إشكالا عند أفلوطين إذ أنه بعد أن أثبت الحب والإرادة للذات الإلهية تهرب من إلحاق الفكر بها خوفا من إثبات عارف وموضوع للمعرفة فى الذات الإلهية وهذا يفضى إلى تقرير ثنائية فى الذات الإلهية ، ولكن أفلوطين مع هذا يشير إلى المعرفة الإلهية فى مواضع أخرى من التاسوعات، ولا يتخذ موقفاً ثابتا ، وقد أوضح القديس توما رأى أرسطو فذهب إلى أن فعل المعرفة نفسه هو الذى يوحد بين العارف وموضوع المعرفة حيث تنتفى الثنائية وأن عملية التوحيد تصل إلى كمالها ومداها إذا تطور الفعل الموحد وهو المعرفة وأصبح حبا (١) .

والقضية الأرسطية إذا طبقناها على الواحد هنا أو نور الأنوار وأخرجناها من الحيز السيكلوجى الذى وضعها فيه أرسطو إلى الحيز الميتافيزيقى الذى أقحمها عليه أفلوطين ، نجد أنها غدت قضية خصبة نستطيع أن نفسر بها فعل المعرفة الإشراقية حين يشيد الوجود - هذا موقف أصحاب نظرية المعرفة الوجودية .

وقد فسر المشاؤون الإسلاميون المعرفة الإلهية بأنها ارتسام صور الممكنات فى ذاته وحصولها فيه حصولا ذهنيا على الوجه الكلى . أما فورفوريوس فكان يقول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة . وذهب أفلاطون الإلهى وأتباعه إلى إثبات الصور المفارقة والمثل العقلية ، وأنها علوم إلهية بها يعلم الله الموجودات كلها . ويذهب المعتزلة الذين يثبتون المعدومات الممكنة قبل وجودها إلى أن علمه تعالى بثبوت هذه الممكنات فى الأزل (٢) .

ويعرض الشيخ المقتول لهذا الموضوع فى حكمة (٣) الإشراق فيذكر أنه ليس

(١) This unitive act however, can only attain to its completion if knowledge engenders and passes over into love. Thomas Aquinas, Summa Theologica 1-43 . راجع أيضاً المطارحات المشرع السابع

(٢) الأسفار الأربعة للشيرازى ، السفر الأول ، الموقف الثالث ، الفصل الثالث .

(٣) حكمة الإشراق مقالة ثامنة ، الفصل العاشر .

من شرط الإبصار انطباع صورة الشىء المبصر فى الباصرة وأنه عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم إشراقى حضورى على الشىء المبصر (المستنير) فيدركه ما دام أنه لا يوجد حجاب بين الباصرة والشىء المبصر ، ولما كان نور الأنوار نوراً محضاً لا يمكن احتجابه عن ذاته ، ولا احتجاب غيره من الموجودات الحسية والعقلية عنه لذلك فهو يدرك جميع الأشياء بالإشراق الحضورى أى بالإشراق الدائم المستمر . ويرد على المشائين قائلا إنهم ذهبوا إلى أن علمه تعالى بالأشياء منطو تحت علمه بذاته ، ويفسرون العلم بأنه عدم الغيبة ، فعلمه بذاته هو عدم الغيبة عن ذاته ، وعلمه بالأشياء هو عدم الغيبة عن الأشياء ، ولما كانت الأشياء لوازم لذات الله فيجب إذن أن يكون علمه بذاته متضمنا علمه بالأشياء ، ويرى أنه يمكن إبطال آرائهم من ناحيتين :

الأولى — أن تضمن علم الله بذاته علمه بالأشياء يوجب التسليم بوجود كثرة من الصور فى ذاته وهذا محال .

والناحية الثانية — أن عدم الغيبة أمر سلبى لا يمكن بحال أن يفسر حقيقة العلم الإيجابى ، ثم كيف يندرج العلم بالغير وهو إيجابى تحت مقولة السلب .

ثم أن العلم بالملزوم لا يمكن أن يتضمن العلم باللازم و (الأشياء) ، فالإنسانية مثلا تنطوى على الضاحكية ، ولكن العلم بها غير العلم بالضاحكية . وقد رد الشيخ على ما أورده المشاؤون من أن ذات الله يصح أن تتضمن أعراضاً لا ينفعل الله بها وذلك تبريراً لموقفهم من مشكلة المعرفة الإلهية الكلية ، ولا يقبل السهروردى هذا لأن هذه الأعراض ما دامت متضمنة فى الذات فإن الذات تتصف بها وتنفعل (١) ، وإذن فعلم الله يجب أن يفسر على حسب قاعدة الإشراق وهو مذهب أهل الذوق والكشف من العلماء المتألهين ومقتضاه أن علمه بذاته

(١) راجع المطارحات للسهروردى ، الإلهيات ، المشرع السابع ، الفصل الأول .

هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته . وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الإشراقى كما ذكرنا إما بأنفسها كأعيان الموجودات والمجردات والماديات وصورها الثابتة فى بعض الأجسام كالفلكيات وإما بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة الثابتة فى النفوس الفلكية ، ولا يلزم من هذا العلم تغير فى ذاته لأنه حضورى إشراقى لا يتم بصورة .

ويذهب المشاؤون من ناحية أخرى إلى القول بأن علم الأول بالأشياء يكون قبل وجودها ، وهذا هو تفسير العناية عندهم ، ولكن هذا يقتضى وجود صور الأشياء فى ذاته وهو محال لأنه يقتضى التسليم بالكثرة فى ذات الله ومن ناحية أخرى يقتضى تفسير علم الله بالأشياء قبل وجودها بأنه علم بالقوة للأشياء ، والله منزه عن العلم بالقوة - ويرى السهروردى أن علم الله بالأشياء الخارجية هو نفس تلك الأشياء ، فهى علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر ، لأنها علوم من حيث حضورها جميعاً عند البارى ووجودها له وارتباطها به ، وهى معلومات من حيث وجودها فى أنفسها ولمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض بحسب الزمان والمكان . قالوا فلا تغير فى علمه تعالى بل فى معلوماته (١) ، أى أن هناك اعتبارين للإدراك الإلهى : الأول ، يستعرض الوجود فى شكله الاستقرارى الثابت ، وأما الثانى فيستعرضه فى شكله المتطور المتغير الخاضع لظروف الزمان والمكان ، وفى الحالة الأولى ينظر إلى الموجودات فى ارتباطها بالذات الإلهية ، أما فى الحالة الثانية فينظر إلى الموجودات فى ذاتها وفى حركتها أى أن النظرة الأولى نظرة ميتافيزيقية ، أما الثانية ففيزيقية ؛ ومعرفة الذات الإلهية تشمل الناحيتين ولا يفهم من هذا أن المعرفة من النوع الثانى تتطلب تغيراً فى الذات الإلهية (٢) .

(١) الأسفار الأربعة للشيرازى ــ السفر الأول ، الموقف الأول .

(٢) فيما يختص بالمعرفة الإلهية عند المشائين ، راجع النجاة ص ٢٤٩ المقالة الثانية فى الإلهيات .

الباب الثانى

البناء النورانى

عرضنا فى الباب الأول للموقف الإشراقى الجديد بصدد الواحد أو الله وكيف اتخذ هنا تسمية جديدة وهى « نور الأنوار » وتكلمنا عن طبيعة النور وصفات نور الأنوار من حيث أن الواحد هو المبدأ الأول الذى تفيض منه سلسلة الموجودات فى عملية الإشراق . فكيف إذن تتم هذه العملية ؟ وما هى الوسائط التى يتخذها النور للوصول إلى أدنى درجات الوجود ؟ وما هى المبادىء التى يقوم عليها المذهب الإشراقى فى جملته ؟

الفصل الأول

مبادىء إشراقية

١ ــ قاعدة الإمكان الأشرف :

قبل أن نبدأ فى الإفاضة عن نظرية الصدور عند السهروردى يتعين علينا أن نعرض لجملة المبادىء التى أقام عليها مبدأه فى الصدور أو الإشراق ؛ وأول هذه المبادىء وأهمها هى قاعدة الإمكان الأشرف تلك القاعدة التى يرددها فى معظم كتبه ، فيذكرها فى التلويحات (١) وفى الهياكل وفى المطارحات وفى حكمة

(١) التلويح الخامس المورد الأول ص ٨٩ فوتوغرافيا عن مكتبة برلين ؛ دعامة عرشية عن قاعدة الأشرف والأخس مضمونها أننا إذا كنا نجد الماديات الغير مجردة ونؤمن بوجودها فلا بد أن هناك موجودات أكثر منها تجريدا وأسمى منها وأشرف مرتبة ولا بد من وجود واحد على قمة المجردات وهو الواحد الأشرف ، وعلى ذلك فإن وجود الأخس اقتضى وجود الأشرف ؛ وفى المطارحات يذكر فى الفصل الثالث من المشرع السادس قاعدة الإمكان الأشرف والواقع أن مضمون معناها يشير إلى إمكان الأشرف بغير (الـ) تضاف إلى إمكان .

الإشراق وفى اللمحات . ومضمونها (على حسب نص حكمة الإشراق المقالة الثانية ، الفصل الحادى عشر) أن الممكن إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد ، وهذه قاعدة بسيطة تتضمن أن الفرع إذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله ، أو أن إثبات وجود الفرع يتضمن إثبات وجود الأصل أو بمعنى آخر إذا وجد ما هو أقل مرتبة فإن وجوده يشير حقا إلى وجود ما هو أرفع منه مرتبة ، والسهروردى يشير إلى أن هذه القاعدة أى الإمكان الأشرف أشار إليها أرسطو فى كتاب السماء والعالم .

« وإذا كان الجوهر العقلى أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها ، ولما كانت الأثيريات أشرف من العنصريات يجب أن تكون حاصلة قبلها بضرب من العلية . . . وإجمال هذا لإمام الباحثين أرسطو من إشارة أشار إليها فى كتاب (السماء والعالم) ويعنى بها أنه يجب أن يُعتقد فى العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف » (١) ويبنى المؤلف على هذه القاعدة نتائج هامة منها : —

أولا : الواحد الحقيقى لا يصدر عنه إلا واحد . . . ذلك لأن نور الأنوار إذا اقتضى الأخس الظلمانى بجهة الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف لأنه ذو جهة واحدة لا أكثر ، وإذا كان كذلك فإما أن يجوز صدور الأشرف عنه بواسطة أو دونها أو لا يجوز ، فإن جاز بغير واسطة فقد جاز أن يصدر عن الواجب لذاته فى مرتبة شيئان هما الأشرف والأخس وهو محال ، وإن جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته لأن التقدير أن صدور الأخس عنه بغير واسطة ، إذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب - والعلة أشرف من المعلول ومتقدمة عليه بالذات - فيكون قد وجد قبل هذا الأخس ما هو أشرف منه وهو المطلوب . ومضمون هذا الدليل أن الواحد وهو الأشرف

(١) المطارحات المشرع السادس الفصل الثالث .

لا يصدر عنه إلا واحد وهذا الواحد الصادر أقل فى الشرفية من نور الأنوار ، ويستنتج من هذا أيضاً أن الوسائط بين الواجب وبين الأخس هى الأشرف فالأقل فى الشرفية إلى الأخس ، أى أن الترتيب يتخذ الشكل التنازلى دون أن يصدر الأشرف عن الأخس ، وهذا الطابع هو الذى يميز ترتيب الموجودات فى المذهب الإشراقى .

ثانياً — إثبات وجود العقل : والنتيجة الثانية التى يمكن استنتاجها من قاعدة الإمكان الأشرف هى إثبات وجود العقل من إثباتنا لوجود نفوسنا المدبرة وقد سبق أن عرضنا لدليل سابق بصدد إثبات وجود الله ، وهو الدليل الذى يقوم على إثبات وجود النفس الناطقة والاستناد إليها فى تقرير وجود الله ، وهنا نستنتج وجود العقل المجرد من إثبات نفوسنا المدبرة لأبداننا : « والأنوار المجردة المدبرة فى الإنسان برهنا على وجودها والنور القاهر أعنى المجرد بالكلية أى العقل أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات فهو أشرف ، فيجب أن يكون وجوده أولا بناء على قاعدة الإمكان الأشرف » .

وهو يثير اعتراضا على قاعدة الإمكان الأشرف بقوله إنها قد لا تصدق فى حالة الشخص الذى يكون من المفروض فيه أن يحصل على كمالات معينة وذلك من ملاحظتنا لما هو أقل من هذه الكمالات فى نفسه فيحدث أن تمتنع عليه هذه الكمالات، فهل يعد هذا خرقا لهذه القاعدة ؟ والجواب على هذا التساؤل يثير مشكلة جديدة وهى هل يمكن تطبيق هذه القاعدة فى مجال الموجودات العنصرية الخاضعة للحركات الفلكية ؟ أم أنها تنطبق فى مجال الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية ؟ يحل الشيخ هذه المشكلة بإقرار تطبيق هذه القاعدة على الموجودات التى لا تخضع للحركات الفلكية وبذلك يضمن دوام تطبيقها وهو يذكر فى المطارحات بصدد الممكنات الثابتة « أنه قرأ فى كتاب السماء والعالم أنه يجب أن يعتقد فى العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف فيجب

أن يعتقد فى النور الأقرب والقواهر أى العقول والأفلاك والمدبرات « النفوس الفلكية » ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه وهى (أى هذه العقول التى ذكرناها) خارجة عن عالم الاتفاقات أى عالم العناصر » .

ثالثاً — إثبات كمال النظام فى عالم النور عنه فى عالم البرازخ : إن عجائب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ وهى كثيرة لا يمكن إحاطة العقول بها بل إن المرء ليتحير فى القدر البسيط الذى يدرك منها ، ومعلوم أن النسب بين الأنوار المجردة أشرف من تلك التى بين الأنوار الظلمانية التى فى عالم الأجسام ، لأن تلك علل وهذه معلولات وهى رشح منها وظل لها والعلة أشرف من المعلول ، فيجب إذن أن تكون النسب النورية موجودة قبل الظلمانية بل وأكمل منها نظاما وشرفية وذلك بناء على قاعدة الإمكان الأشرف .

وقد ذهب المشاؤون إلى القول بعقول عشرة واعترفوا بعجائب الترتيب فى البرازخ فلكية كانت أو عنصرية . وعالم البرازخ فى نظرهم يجب أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيبا ، والحكمة فيه أكثر من ذلك لأن الترتيب والنسب التى بين العقول العشرة أقل كثيراً من النسب التى بين ما لا يحصى عداً من موجودات عالم البرازخ ؛ ولكن هذا الرأى مغلوط إذ أن العقل يشهد بأن الحكمة فى عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب ، واقعة أكثر مما هى فى عالم الظلمات بل هى ظل لها ، أى أننا هنا بصدد موقف أفلاطونى يرى فى عالم الأجسام ظلا لعالم المثل أو عالم الأنوار ، وعلى حسب قاعدة الإمكان الأشرف يستدل على وجود عالم الأنوار من وجود عالم الأجسام أو البرازخ .

رابعا — إثبات وجود الأنوار المجردة : وهذه هى النتيجة التى انتهينا إليها فى الفقرة السابقة ، فنحن إذا قررنا وجود عالم البرازخ وهو الأخس فيجب علينا أن نقرر وجود الأشرف وهو عالم النور ، وقد أثبتنا أن النسب النورية

أشرف من النسب الظلمانية على هذا الأساس وأن النظام بين موجودات عالم النور أكمل من النظام بين موجودات عالم الظلام .

وإذن فهذه القاعدة أى الإمكان الأشرف تثبت أن الواجب لذاته والعقول وأرباب الأصنام كلها أشرف ما فى الوجود ؛ وهذا الدليل قائم على النظر العقلى وحده ، وهناك دليل آخر يقوم على المشاهدة يورده فى آخر المقالة الثانية وهو أهم وأكثر خطورة عنده . وسنعرض له فى موضع آخر (١) .

٢ — الإشراق والمشاهدة

ومن أكثر القواعد خطورة تلك التى يوردها الشيخ فى تواليفه لتوضيح حقيقة الإشراق ومعنى المشاهدة ، فالإشراق والمشاهدة عمليتان أو فعلان أحدهما يتخذ اتجاها نازلا والآخر اتجاها صاعداً ، وشرط الإشراق عدم وجود حجاب بين المشرق والقابل للإشراق ثم استعداد القابل ، وشرط المشاهدة عدم وجود حجاب أيضا ووجوب الاستعداد . والشيخ يشبه فعل الإشراق بإشعاع نور الشمس على الأرض والمشاهدة بمشاهدة العين للمرئيات ، فإن هذه المشاهدة ليست بارتسام صورة المرئى فى الشبكية كما أدعى المشاؤون وليست بخروج شعاع من البصر ، « بل إنها تحدث بمقابلة المستنير للعين السليمة إذ بها يحصل للنفس

(١) وفى الهياكل . الهيكل الرابع . خاتمة الهيكل . يطبق نظرية القسمة الثنائية الأفلاطونية على قاعدة الإمكان الأشرف وذلك أن أول نسبة فى الوجود هى نسبة الجوهر القائم أى العقل الأول وهى أم جميع النسب وأشرفها ، وهذا الجوهر عاشق الأول . والأول قاهر له وهو يعجز عن الإحاطة بنوره . وهذه النسبة لها طرفان الأول أشرف والثانى أخس ، ومن ثم سرت هذه النسبة فى سائر الوجود ، فصار الوجود كله أشياء مزدوجة ، طرفها الأول أشرف من طرفها الثانى ، فالجواهر أجسام وغير أجسام وغير الجسم قاهر للجسم ، والجوهر المفارق عال ونازل ، والأجسام أثيرية وعنصرية ، وهناك الذكر والأنثى .
قال الله تعالى « ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » . سورة الذاريات ، آية ٤٩

إشراق حضورى على المستنير فتراه » ، وإشراق الشعاع ليس بانفصال جرمى بل بالفيض الشعاعى ، وما يفيض عن الأنوار المجردة ، هو النور السانح وهو نور عارض إما أن يحل بالجسم أو أن يحل بنور مجرد آخر .

والإشراق والمشاهدة عمليتان تتخذان صفتين مختلفتين فهما من ناحية مشيدتان وحافظتان للوجود ، ومن ناحية أخرى طريقان للمعرفة الذوقية ، وذلك لاتحاد فعل المعرفة بعملية الإيجاد ؛ فالإشراق هو إفاضة الشعاع النورانى من نور مجرد على نور مجرد آخر فتشتد نورانية الثانى ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هو إفاضة النور عن النور ، فالنور الأقرب صدر عن نور الأنوار عن طريق الإشراق أو الفيض والأنوار المجردة الأخرى صدرت عن بعضها عن طريق الإشراق ، فالعالى يصدر عنه ما هو أقل منه فى النورية وهكذا كما سنرى فى سلسلة الموجودات الصادرة عن نور الأنوار .

إلا أن المشاهدة تتخذ اتجاها آخر،وهو أن النور المجرد باتجاهه إلى ما هو أعلى منه من المجردات وبمشاهدته لها ، يحصل عن طريق هذه المشاهدة ، نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الإشراق ، ذلك لأن المشاهدة أشرف من الإشراق[1] ، وما يحصل من الأنوار القواهر عن القواهر الأعلين - باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار ولكل عال (أى ولكل نور عال) - أشرف مما يحصل من جهة الأشعة (الإشراقية) لأن المشاهدة أشرف من الإشراق ، وفى الأشعة مراتب أيضاً وطبقات ، ففى القواهر أصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية هى الأمهات ... ، ويمكننا إلى حد ما أن نعقد أوجها للشبه بين عمليتى الإشراق والمشاهدة وبين الجدل النازل والصاعد عند أفلوطين . حيث أن الجدل فى المذهب الأفلاطونى الحديث ليس عملية فكرية فحسب بل هو عملية وجودية أيضاً . وسنعرض فى الفصول القادمة لكيفية بناء العالم على أساس هذين الفعلين وكيف أنه تحدث جملة انعكاسات لاحصر لها تؤلف

---

(١) فصل ٤ مقال ٣ حكمة .

فى مجموعها الموجودات اللامتناهية عدداً بحيث يصبح الوجود فى مجموعه مجلّى للأشعة الإشراقية والفيوضات المشاهدية .

٣ — القهر والمحبة

وهاتان الصفتان تعبير آخر عن الإشراق والمشاهدة . وذلك لأن القهر[1] معناه الإحاطة أو السيطرة أو الإيجاد وهذا هو معنى الإشراق ، والمحبة معناها الانقياد للأكمل وذلك عن طريق محاكاته بالمشاهدة . وإذن فالمبدأ الأساسى لسلسلة الفيوضات هو هاتان الحركتان ، وهما تنطبقان على الوجود بأكمله ، ويبدو من تطبيقهما أن يصبح كل نور سافل مقهوراً للنور العالى وله محبة بالنسبة له . وتفصيل ذلك أن النور العالى أى الأكثر نورية ، لأنه الأقرب إلى نور الأنوار ، هذا النور يغلب الأنوار الضعيفة ويسيطر عليها ، وهذه الأنوار الأخيرة لضعفها ونقص نوريتها لا تستطيع أن تحيط بالنور الذى هو أعلى منها مرتبة ، وهذا لايعنى أن هناك حجابا بين العالى والسافل بل إن المقصود أن النور السافل لايدرك من النور العالى إلا ما فى قدرته أن يدركه منه ، وذلك مثلما لا نستطيع الإحاطة بجميع ضوء الشمس لضعف نورنا البصرى . وكما أن للعالى على السافل قهرا هكذا للسافل إلى العالى شوق ومحبة ، وهذا الشوق أو العشق حركة إلى تتميم كمال ظنى أو عقلى أو غيرهما ، إذ العشق من ناقص إلى كامل ، وكلما كان الإدراك أتم والمدرك أكمل كان العشق أشد ، ونور الأنوار أكمل الموجودات ولذلك فهو المعشوق الأول أو هو يعشق نفسه لأن كماله أشد ظهورية له من غيره فهو

---

(١) المطارحات ص ٤٦٤ المشرع الخامس ، الفصل العاشر — فى انطواء الوجود كله فى قهر نور الأنوار — . . . فالوجود كله منطو فى قهره (فى قهر نور الأنوار) ، فالأجرام انطوت فى قهر النفوس ، والنفوس منطوية فى قهر نورية العقول ، والعقول منطوية فى قهر نورية المعلول الأول وهو منطو فى قهر نورية القيوم نور الأنوار .

عاشق لنفسه ومعشوق أيضا وظهور ذاته لذاته يولد عنده لذة ، وهذه اللذة هى الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال ، ولا تزيد لذاته وعشقه لذاته شيئا على ذاته » . (١) والأنوار كلها تعشقه وتلتذ به لكونه الأجمل والأكمل ، فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر .

وهنا كما فى المواضع الأخرى نستطيع أن نلمس أثر نور الأنوار المباشر على كل نور ، فليست فاعلية نور الأنوار مقصورة على سلسلة الفيوضات النورية على الأقرب وعلى ما بعده عن طريق الأقرب وهكذا بل إن نور الأنوار له تأثير مباشر إلى جانب هذا التأثير ، فإدراك (٢) النور لذاته أى مشاهدته أو محبته لذاته خاضعة لقهر نور الأنوار أى لإشراق نور الأنوار ، وخاضعة أيضا لقهر الأنوار العالية أى لإشراقاتها .

٤ — الفعل والإبداع

ومن أهم الأصول التى تقوم عليها فلسفة تعتنق مبدأ الفيض والإشراق مسألة التفريق بين الفعل والإبداع ، فالفعل فى نظر العامة يجب أن يتضمن سبق العدم ذلك لأنه لا يمكن تصور حدوث حادث بدون سبق عدم ، وإذا أمكن ذلك فإنه يُعَدّ اعترافا بأن الفعل ليس حادثا (٣). ولكن الواقع أن العدم ليس من فعل الفاعل لأنه سابق عليه ذلك « لأن تعلق الفعل بفاعله من جهة وجوده الجائز لا من قبل سبق العدم ومفهومه » (٤) .

(١) فصل ٥ مقال ٢ حكمة .

(٢) الفصل السادس المقالة الثانية حكمة « فى أن محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة فى محبته للنور العالى » .

(٣) المشارع والمطارحات . المشرع الخامس ، الفصل الأول .

(٤) المرجع السابق .

ومن ناحية أخرى فإن الجمهور يرى أن العلة لا يمكن أن تؤثر فى حفظ الموجود بعد إيجاده إذ أن تأثيرها يتحدد فقط فى عملية الإيجاد دون الحفظ والعناية ، واستدلوا على ذلك بدوام البنّاء بعد تشييد البناء له دون أن يؤثر هذا الأخير فيه إن كثيراً أو قليلا ، والرد على ذلك بسيط وهو أن علة بقاء البناء واستمرار كيانه هى تماسك عناصره ويبوستها لا البنّاء نفسه ،وإذن فهناك علتان: البنّاء ويمكن أن يعبر عنه على حسب الاصطلاح الأرسطى بالعلة الفاعلية ثم تماسك العناصر ويبوستها لغرض احتفاظ البناء بصورته ويعبر عن ذلك بالعلة الصورية(١) وإذن فالمعلول محتاج دائما إلى علة فى إيجاده إذ أنه ممكن، ولو استغنى عن العلة فمعنى هذا أنه واجب الوجود وهذا محال . وعلى ذلك فالفعل الذى أردف الجمهور إليه سبق العدم ورفعوا عنه خاصية الحفظ والتأثير فى المعلول قد اتخذ هنا صفة مخالفة لذلك بعض الشىء ، فهو هنا لا يستلزم سبق العدم بالضرورة لأن الفاعل لا يتعلق به صفة الإيجاد وحدها بل أن فعله يتضمن العناية والحفظ للمعلول . ولكننا بهذا نكون قد حملنا مفهوم الفعل ما لا يطيقه لذلك نطلق على هذا الفعل بخاصيتيه الجديدتين الإبداع ، « وإن امتنع إنسان عن أن يسمى دايم الوجود بالغير بناء على اصطلاحه أنه لا يسمى الشىء فعلا دون سبق العدم بعد أن يعلم أن سبق العدم ليس من الفاعل بل إفادة الوجود فيه ، فلا مشاحة معه فى الاصطلاح فيصطلح معه على هذا الاسم « المبدع » (٢) » .

وجاء فى التلويحات « فإذا كان شيئا واجبا بغيره دائما وواجبا به وقتا ما ولم يمكن أن يقال للحادث إنه واجب به دائما ، فالأول هو أحق بالنسبة إلى الفاعل والمفعولية وإن لم يسم مفعولا اصطلاحيا فلا مشاحة فيه

(١) وقد تتحد العلتان كما فى القالب المشكل للماء (التلويحات) .

(٢) المشارع والمطارحات . المشرع الخامس .

فلنخترع له اسما وهو الإبداع » [١] .

والإبداع لغة من أبدع الشيء اخترعه لا على مثال : الله « بديع السموات والأرض » [٢] فالمراد بالإبداع إذن هو إيجاد الشيء لا على حسب صورة أو مثال سابق بل وفق إرادة المبدع وعنايته ، وإذن فالقول بالإبداع يتعارض مع ما يقرره الأفلاطونيون القائلون باحتذاء الصانع للنماذج الأزلية ، وهو يتعارض أيضاً مع ما يفترضه العقليون من ارتباط ضرورى بين العلل ومعلولاتها ما دام تحت تدخل لإرادة المبدع وعنايته .

على أن مطابقة فعل « الإبداع » للفيض النورانى فى الأفلاطونية المحدثة مما يحتاج إلى كثير من الفحص والتدقيق .

٥ — البسيط والمركب

وهذه قاعدة من أهم القواعد التى يقوم عليها تشييد البناء الأنطولوجى فى مذهب الإشراق . وبينما نجد أن الفلسفة الأرسطية لا تقبل مطلقاً الرأى الذى يقرر جواز صدور البسيط عن المركب استناداً إلى أن البساطة جوهرية فى طبيعتها فلا تقوم على تآلف عناصر أى لا تصدر عن شيء هو فى طبيعته عناصر متآلفة أى كثرة مهما تكن قوة انسجامها أو مزجها ؛ نجد من ناحية أخرى أن السهروردى يذكر أنه يجوز أن يحدث من مجموع أمور أثر غير الذى يحدث من أفرادها كل على حدة ، ويجوز أن يحصل البسيط من أشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض ؛ فإذا تسلطت

---

(١) التلويحات العرشية . المورد الأول . التلويح الثالث ، والتلويح الرابع . « الإبداع هو أن يكون وجود شيء عن شيء غير متوقف على غيره أصلا كمادة ووقت وشرط ما ، وهو غير التكوين المنسوب إلى المادة والإحداث المنسوب إلى وقت وأعلى منهما ، وكل مسبوق بالعدم غير مبدع لحاجته إلى حضور أمر ما مما ذكرنا » .

(٢) سورة البقرة آية ١١٧ .

أشعة من أنوار عليا على نور قاهر ما ، فإن مجموع هذه الأشعة مع ذات النور القاهر تكون سببا فى إيجاد معلول جديد بسيط ، فالعلة المركبة إذن قد صدر عنها معلول بسيط : « النور القاهر يجوز أن يحصل عنه باعتبار أشعته أمر لا يماثله بل يصدر عنه ما يصدر عن بعض الأعلين باعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه فيصير جزء للعلة فيحصل من المجموع المعلول مخالفاً له ، ثم المعلول يقبل النور من أشعة أخرى مما قبلت علته وزيادة شعاع من علته فيقع اختلافات كثيرة فى القواهر ، ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها ، ويجوز أن يكون البسيط حاصلا من أشياء . » [١]

---

(١) حكمة الإشراق — المقالة الثانية — فصل ١١ — ص ٣٨١ .

الفصل الثانى

الفيض وترتيب الموجودات

تكلمنا عن الواحد وصفاته ونريد الآن أن نتناول خاصية من خصائصه ، وهى كيف يشيد الوجود؟ وما هو الأساس الذى يقوم عليه الفيض النورانى؟ وكيف يتم بناء الوجود من نور الأنوار إلى آخر المراحل الوجودية؟ وما هى الحدود التى ينتهى عندها أثر الواحد الأنطولوجى (١)؟

١ — إن أول ما نلاحظه هو أن الواحد الحقيقى وهو الواحد من جميع الوجوه ـ أى الواحد فى صفاته وذاته ـ لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد وإن كان من الممكن أن يصدر عنه اثنان كانا ، إما نورين وإما ظلمتين وإما أحدهما نور والآخر ظلمة ، فإن كانا نورين وجب أن يتخصصا ليختلفا وأن يكون هذا التخصص بهيئة عارضة نورية أو ظلمانية ويجب أن يكون فى مقابل هذين النورين الصادرين جهتان فى الواحد . وإذن فسنفترض تركب ذاته ، ولكنها بسيطة فتمتنع الجهتان ، ومن ثم يمتنع التخصيص بين الصادرين فيتشابها وإذن فيمتنع صدور الاثنين معا وإذن فلا يصدر عن نور الأنوار إلا واحد (٢) .

ويتناول السهروردى هذه المشكلة فى موضع (٣) آخر فيذكر ، « أن الأمر الوحدانى أثره وحدانى ، فإن الواحد من جميع الوجوه إن صدر عنه اثنان فلا بد من اختلاف ما بين اثنين إما بالحقيقة وإما بعرض ، وإذا اختلف المعلول

(١) انتهاء تنازليا .

(٢) حكمة الإشراق ، المقالة الثانية ـ الفصل الأول .

(٣) المشارع والمطارحات، المشرع الثالث ، فصل ١٠ .

بالعرض فيكون هو قد أفاد العرض الغير المتفق فى الاثنين وقد أفاد ذات كل واحد والعرض الذى فيه وهما بالضرورة مختلفا الحقيقة ، ففى الجملة لا بد وأن يصدر منه مختلفا الحقيقة ، وإن لم يكن اختلاف الحقيقة إلا فى مميزى المشتركين أو المخصص والمتخصص ، وإذا اختلف المقتضى اختلف الاقتضاء ، وإذا اختلف الاقتضاء اختلفت جهة الاقتضاء ، وإذا كان كذلك اختلف فى ذاته جهتان ، وقد كان وحدانياً وهذا محال ، ومما يذكر ههنا أن اقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر ، فكيف يكون بجهة واحدة يقتضى شيئاً ولا يقتضيه ؟ وربما يمكنك أن تستبصر أنك بإرادة واحدة لا تتفرع إلى إرادات كثيرة لا يمكن أن تفعل أفاعيل كثيرة . كيف والفاعل الواحد فى مادة واحدة بشرايط متفقة لا يجوز أن يفعل فعلا وخلاف ذلك الفعل ؟ والله تعالى أعلم » . ولا يختلف هذا الدليل كثيراً عن الدليل الذى أورده فى حكمة الإشراق بل إنه يزيد عليه حين يتكلم عن وحدة الفعل للفاعل الواحد .

٢ — ما طبيعة هذا الصادر الأول ؟ وما مركزه فى الترتيب الوجودى ؟ الصادر الأول نور مجرد وهو الواسطة بين نور الأنوار والموجودات وهذا الصادر الأول لا كثرة فيه أصلا ولا تلحق به المادة من أى وجه ، « فأول ما يجب بالأول شىء واحد لا كثرة فيه أصلا وليس بجسم فيحتاج إلى بدن بل هو نور مدرك لنفسه ولبارئه وهو النور الإبداعى الأول ولا يمكن أشرف منه وهو منتهى الممكنات » (١) .

وذكر أيضاً فى حكمة الإشراق (٢) ، « ثبت أن أول حاصل بنور الأنوار واحد وهو النور الأكرم والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية بهمن » . والدليل على أن أول صادر من نور الأنوار هو هذا النور الأقرب هو أنه

(١) هياكل النور ، الهيكل الرابع . الفصل الثالث .

(٢) حكمة الإشراق ، ص ٣٢١ .

لو افترضنا صدور ظلمة عن نور الأنوار لامتنع صدور شىء بعدها ولتوقفت سلسلة الفيض الوجودية ، ذلك لأن الظلمة موات والموات لا يصدر عنه شىء والواقع أيضاً يدحض ذلك ـ أى انقطاع سلسلة الموجودات النورية ـ إذ أن هناك أنواراً مشرقة ، وإذن فليس الصادر الأول ظلمة ، ومن ناحية أخرى لو صدرت ظلمة عن نور الأنوار لاقتضى ذلك وجود جهة ظلمانية بذاته تعالى ، وهذا مستحيل كما بينا فى الفقرة السابقة ، وإذن فالصادر الأول ويسميه المشاؤون عقل الكل أو « العقل الكلى » كما أورده أرسطو وهو عقل الفلك المحيط ويسميه السهروردى فى الهياكل « النور الإبداعى » الأول نسبة إلى صدور الموجودات التى تحته عنه ، وفى حكمة الإشراق « النور الأقرب » وفى التلويحات « العقل الأول » ، وكذلك فى اللمحات وفى المشارع والمطارحات ؛ وأما فى الرسائل الصوفية فإنه يتخذ طابعاً رمزياً ؛ ففى رسالته الصوفية « أصوات أجنحة جبرائيل » (١) يسميه « الشيخ » ، وفى « مؤنس العشاق » (٢) يسميه « الجمال » مشيراً بذلك إلى مثال الجمال عند أفلاطون ، وهكذا تتعدد الأسماء لمسمى واحد ، واختلاف الأسماء هذا راجع إلى اختلاف مصادر التأثير ؛ ففى الكتب التى تقترب من المشائية وتلخصها يسمى الصادر الأول « بالعقل الأول » وفى الكتب المتأثرة بالنزعة الإشراقية يسمى « بالنور الأول » ، وأما فى الرسائل الصوفية فإن التسمية تتمشى مع القصة التى تتخذ أشخاصها كرموز لتختفى وراءها المعانى المراد عرضها .

٣ — النور الإبداعى الأول أو الأقرب إلى نور الأنوار وهو الذى يسميه أفلوطين العقل الأول أو الأقنوم الأول ويضع فيه المثل الأفلاطونية ويجعله

(١) رسالة أصوات أجنحة جبرائيل . ترجمها عن الفارسية كوربان وبول كراوس ، راجع المجلة الأسيوية يوليو ـ سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٨٢ .

(٢) راجع رسالة « مؤنس العشاق » نشرها كوربان فى مجلة المباحث الفلسفية ١٩٣٢ ـ ١٩٣٣ ص ٣٧١ ـ ٤٢٣ .

همزة الوصل بين الواحد والفيوضات التالية ، ويكاد بعض المفسرين للأفلاطونية المحدثة أن يضيفوا للعقل الأول أو الأقنوم الأول بعض الصفات التى يتصف بها الواحد وأن يجعلوه منتهى درجات الوصول للصوفية وأهل العرفان . وهو لا يختلف عن نور الأنوار من حيث النوع ولا يتخصص بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الأنوار إذ أن فى ذلك تسليما بتعدد جهات نور الأنوار على ما أوردنا آنفاً . وينحصر اختلاف نور الأنوار عن النور الأقرب فى شدة النورية ، فالأول أشد فى كمال النورية من الثانى ، وتسرى هذه النسبة التنازلية فى سلسلة الأنوار المجردة التى تصدر عما يلى النور الأقرب ، فكل جوهر نورانى أقل فى الكمال والنورية من الذى يسبقه والذى منه إشراقه ، ذلك لأن « المفيد أتم فى درجة الكمال من المستفيد » وتتحدد مراتب الأنوار المجردة الصادرة عن نور الأنوار لا باعتبار الأنوار المستفيدة من إشراقاتها ، ذلك لأن هذه القوابل أى الأنوار المستفيدة لا تستفيد إلا بقدر ما هى مستعدة لقبوله بطبيعتها ، وإنما تتعين هذه المراتب من الكمال والنقص للأنوار ببعدها أو قربها من نور الأنوار لأن البعد والقرب يؤثران فى درجة النورانية من حيث شدة إشراق الواحد على القريب ونقصها على البعيد .

٤ — ويحصل الفيض دون انفصال جزء ما عن المفيض لأن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام لا الأنوار المجردة . فكما أن الشمس تنير الأجسام التى تشرق عليها بدون أن تفقد هى من جوهرها شيئاً كذلك نور الأنوار ، « ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شىء ، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام ، وتعالى نور الأنوار عن ذلك ؛ ولا بأن ينتقل منه شىء إذ المنتقل لا يكون جوهراً » (١) ، « وقد ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل إذ لو كان جسماً لكان إذا سدت الكوة بغتة ما كان

(١) حكمة ، المقالة الثانية ، الفصل الثانى .

يغيب » . (١) ويذكر الشارح فى موضع آخر « أن الحكيم الفاضل زرادشت زعم أن أول ما خلق من الموجودات بهمن ثم أرديبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شىء . ورآهم زرادشت أى اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية » (٢) .

أى أن سلسلة الفيوضات التى تصدر عن الواحد لا تتخذ طابعاً جسمانيا ، لأن نور الأنوار غير مركب من أجزاء لينفصل عنه جزء منها ، بل هو واحد بسيط ، واحد من جميع الوجوه كما أشرنا . وإذن فالأشعة الصادرة ليست جسمانية ؛ وتسمى الأشعة الصادرة عن نور الأنوار والفايضة على النور المجرد بالنور السانح ، وهو نور عارض وهذا النور العارض ينقسم إلى : ما يقوم فى الأجسام ، وما يقوم فى الأنوار المجردة ، وذلك لافتقاره إلى جوهر يقوم به يكون له بمثابة محل ، سواء كان نوريا أو غاسقا (٣) . وإذن فحصول الشعاع من نور عقلى عارض أو مجرد لا يتطلب انتقال مصدر الإشعاع أو انفصال جزء منه ، بل يتطلب فقط شرطا أساسيا ينتظم الوجود النورانى بأسره ، وهو استعداد القابل أى المستعد

(١) حكمة إشراقية حكومة ص ٢٦١ مقالة ٣

(٢) شارح حكمة الإشراق . راجع أيضا رسالة أصوات أجنحة جبرائيل « إعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أى من شعاع سبحات وجهه الكريم ، وبعضها فوق البعض وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها ونسبتها فى قدر نورها وتجليها من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب ، وهذا مراد ما ورد فى الخبر عن رسول الله إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهرا لكانت تعبد من دون الله » ؛ ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أخرى وعلى هذا واحدة بعد الواحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام .

والكلمات الفارسية التى أوردها هى : بهمن — النور الأول ، اردیبهشت — النار ، أى إشارة إلى العقل وشهريور واسفندارمذ أسماء عقول نورانية وخرداد صاحب النبات ومرداد صاحب الماء .

(٣) مقال ٢ ، فصل ٧ حكمة .

للإشراق لقبول الشعاع ، ويحصل لهذا القابل إشراق عقلى وهيئة نورانية فى ذاته للاستعداد المقتضى لذلك ؛ أما المشرق أى المعطى للشعاع وهو جوهر عقلى شارق ، فى علته جهة تقتضى ظهوره وهذه الجهة ترجع فى سلسلة العلية والمعلولية إلى نور الأنوار وهو المصدر الأول والأخير لحركة الإشراق ، ويقوم إشراق الواحد على مبدأ الخيرية المطلقة ؛ ويجب أن نميز هنا بين اتجاهين للإشراق : الاتجاه أو الأسلوب الأول وهو لا يتطلب قابلا أى موضوعا للإشراق ، والاتجاه الثانى يتطلب هذا القابل . وإذن فالاتجاه الأول بنّاء يشيد الوجود وبمقتضاه تنتظم سلسلة الأنوار المجردة فى نظام تنازلى محكم . فالواحد يصدر عنه النور الأقرب أو بهمن ، وهذا النور الأقرب يصدر عنه النور الثانى وهكذا .

أما الاتجاه الثانى فهو يتمثل فى فيض الأشعة السانحة على الأنوار المجردة الموجودة بالفعل فى سلسلة الموجودات النورانية وقد يكون لهذه الأشعة أثر بنائى مشيد كما سنبين فيما بعد ، وهذه الأشعة تتمثل فى إشراقات إيستمولوجية وأخرى حافظة للوجودات وعاملة على دوام اتصالها بنور الأنوار . والموجودات النورية هى عقول الأفلاك عند أرسطو وكذلك عند أفلوطين ؛ وقد تأثر ابن سينا بهذه النظرية وبما ارتآه أفلوطين من وضعه لمُثل أفلاطون فى العقل الأول وهو الصادر الأول عن نور الأنوار ، وقد جعل ابن سينا إشراق المعرفة متقدما على التكوين الوجودى فى المرتبة ؛ فتعقل العقل الأول واتجاهه للمبدأ الأول هو الذى أوجد العقل الثانى ، وتعقل العقل الأول لذاته بالنسبة للواحد - وذلك يقتضى صفة الإمكان إلى جانب الوجوب - هو الذى أوجد الفلك المحيط أو البرزخ المحيط كما يسميه السهروردى ؛ وعلى هذا فالمعرفة سابقة على الوجود ، والسبق هنا ليس زمانيا ، ذلك لأن مذهب الفيض يقوم على أساس الصدور الضرورى فى غير الزمان . ودوام إشراقات الأشعة المشيدة والحافظة يجعل حركة التنوير العقلى مستمرة ، وكذلك حركة الإيجاد ، ذلك أن دوام الإشراقات وتجددها

وكذلك الانعكاسات الصادرة عنها يوجد حركة دائمة فى الهيكل الوجودى فليس إذن بناء الوجود ثابتا بل نحن أمام مذهب حركى يفترض استمرار الإيجاد فى العالم لدوام حركة الإشراق ، ويمكننا أن نسميه مذهب الإيجاد المستمر ولا يمكن أن نقول خلقاً مستمراً ، لأن الإيجاد هنا ليس خلقاً ، إذ هو إيجاد ضرورى لا يتصف بصفة زمانية .

٥ — تبين لنا إذن أن الإشراق صفة عقلية لا زمانية ولا مكانية فلا تنطبق عليها صفتا الاتصال والانفصال لامتناع وجود حيز ؛ وهذا الوضع المذهبى يؤدى بنا إلى موقف عقلى محض ويشكك فى وجود عالم الأجسام . وهذا مما يقترب إلى حد كبير من موقف أفلاطون بل من المدرسة الروحية حينما تجعل العالم الحسى أوهاما وأشباحا .

وأما مقارنة الأشعة الصادرة من نور الأنوار بأشعة الشمس فهى مقارنة مجازية مع الفارق العظيم ، فالأولى عقلية روحية والأخيرة جسمية ؛ وقد أخطأ القدماء حينما اعتقدوا أن حرارة الشمس لا تنقص بدوام إشعاعها ولذلك فقد وقع السهروردى فى نفس هذا الخطأ حينما شبه نور الأنوار من حيث دوام إشراقه دون نقصان بالشمس وإشعاعها إذ أن الثابت فلكيا أن الشمس كجرم سماوى تقل حرارتها بدوام إشعاعها .

وخلاصة القول أننا أمام مذهب عقلى ينتظم سلسلة من الموجودات النورانية ، تتركب فى ترتيب تنازلى ابتداءً من نور الأنوار ويصدر بعضها عن بعض صدوراً ضرورياً ، وأساس الصدور أو الإشراق الخيرية المطلقة .

الفصل الثالث

الكثير والواحد

١ — من الواضح أن استمرار الإشراق أو الفيض على النحو الذى فصلنا لا يؤدى إلى تقرير عالم الأجسام ، سواء كان وجوده حقيقيا أم وهميا لتبرير الواقع المحسوس . وقد أدرك هذا أصحاب المذاهب المثالية والروحية فحاولوا حلولا للمشكلة لا تختلف فى مبناها عن إقامة عالم وهمى انقياداً لمطالب الحس الواقعية ولا يخرج تفكير أفلاطون أو أفلوطين أو ابن سينا أو السهروردى عن هذا النطاق . لنحاول إذن أن نتعرف الطريق الخاص الذى سلكه الشيخ الإشراقى لإقامة عالم الظلام والكثرة .

٢ — يصدر عن نور الأنوار النور الأقرب وليس فيه كثرة ، لاقتضاء ذلك وجود كثرة فى نور الأنوار ، وكذلك ليس الصادر عنه برزخا أى جوهراً غاسقاً ، لأن ذلك يؤدى إلى توقف سلسلة الفيض لأن النور لا يصدر عنه ظلام ، وإذن كيف نفسر وجود البرازخ أى الأجسام من الناحية الميتافيزيقية ؟

النور الأقرب له اعتباران : فقر فى نفسه لإمكانه فى نفسه بالنسبة إلى نور الأنوار ، ثم غنى بالأول لوجوبه به ؛ فتعقله لفقره ينتج عنه هيئة ظلمانية هى جسم الفلك المحيط ، وتعقله باعتبار غناه ووجوبه بالأول يحصل منه نور مجرد آخر ، وهكذا تستمر سلسلة الإشراقات :
« فلا يصدر عن واجب الوجود الواحد جسم ، فيجب أن يكون الصادر عنه جوهراً عقليا وهو أعظم جميع الممكنات قدراً وشوقا فى اقتضاء الوحدانى فما انتهى إلى الجسم ، وليس إلا أن العقل الأول له ماهية ووجوب بالغير وإمكان فى نفسه وهى ثلاثة ، فبتعقله الوجوب ونسبته إلى الأول يوجد عقلا ، وبما يعقل

من إمكانه جرما فلكيا وبما يعقل من ماهيته نفساً » (١) .

ويقول فى الهياكل (٢) : « النور الإبداعى الأول لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر ممكن فى نفسه واجب بالأول ، فيقتضى بنسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهراً قدسيا آخر ، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرما سماويا ، وهكذا الجوهر القدسى الثانى يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهراً مجرداً ، وبالنظر إلى نقصه جرما سماويا إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية وأجسام بسيطة فلكية » .

وجاء فى حكمة الإشراق « ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب ، وليس فى النور الأقرب أيضاً جهات كثيرة فإن الكثرة فيه ترجع إلى كثرة ما يقتضيه فيفضى إلى تكثر نور الأنوار وهو محال ؛ فإن حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور لوقف الوجود عنده ولم يحصل شىء وليس كذا ، إذ فى البرازخ كثرة ، وفى الأفراد المدبرة . وإن حصل من النور الأقرب أيضاً نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر فلم يتأد إلى البرازخ ، ثم ما دام كل واحد نوراً ، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الغاسق ، فلا بد وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرد ، فإن له فقراً فى نفسه وغنى بالأول ، فله تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له ، وهو يشاهد نور الأنوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار ، إذ الحجب إنما تكون فى البرازخ والغواسق والأبعاد ، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجردة بالكلية ، فبما يشاهد من نور الأنوار يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس إليه ، فإن النور الأتم يقهر النور الأنقص . فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذى لا برزخ أعظم منه ، وهو

(١) اللمحات ، اللمحة الرابعة ، ص ١٢٥ مخطوط .

(٢) هياكل النور ، ص٢٦ .

المحيط المذكور ؛ وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر ، فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو لظلمة فقره ، ولسنا نعنى بالظلمة إلا ما ليس بنور فى ذاته ههنا » (١) .

٣ — والذى نستخلصه من هذه النصوص هو أن الغنى والفقر هما الوجوب والإمكان ، فالطابع المشائى ظاهر واضح ، لأن المشائية الإسلامية أقامت فلسفتها على فكرتى الوجوب والإمكان متأثرة فى ذلك بالأفلاطونية المحدثة ، فأفلوطين يقيم سلسلة الفيض على هذا الأساس « العقل الأول أو الأقنوم الأول حينما يشاهد الواحد يشعر بنقص بالنسبة إليه لإمكانه بالنسبة إلى ذاته فيصدر عنه الفلك المحيط وبتعقله لذاته باعتبار وجوب وجوده بالأول ينتج عنه عقل ثانى وهكذا » (٢) .

وكذلك ابن سينا يذكر (٣) « أن المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود (ووجوب وجوده بأنه عقل) وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ضرورة فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود فى حد نفسها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول . . العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشابك للقوة ، فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه ، الكثرة الأولى بجزأيها : أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة ومشاركتها . » وكذلك « وأنت تعلم أن ههنا عقولا ونفوساً

(١) حكمة الإشراق ، ص ٣٣٤ .

(٢) التاسوعات ، رسالة الأقانيم الثلاثة .

(٣) النجاة ، ص ٢٧٧ .

مفارقة كثيرة ، فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق . إن المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة : (١) معنى عقله لذاته ممكنة الوجود ، (٢) وعقله وجوب وجوده من الأول (المعقول بذاته) ، (٣) وعقله الأول . وليست الكثرة له من الأول فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده » (١) .

وإذن فقد اتضح تطبيق فكرتى الوجوب والإمكان على السلسلة الوجودية الصادرة من نور الأنوار سواء عند أفلوطين أو ابن سينا أو السهروردى . ولكن مصدر الإمكان لا يزال غامضاً ، فكيف يصدر ما هو ممكن عن الصادر الأول أو النور الأقرب مع أن الصدور ضرورى اقتضاه كمال المبدأ الأول كما تفيض الأشعة عن الشمس ؟

وفى مذهب يقوم على الصدور الضرورى لا يوجد تبرير مقنع لفكرة الإمكان . إذ يوجد فى المعلول الأول ثالوث (٢) لا يأتيه من الواحد . ولا يمكن أن نقبل التصوير الأدبى الذى يقدمه أصحاب مذهب الفيض حينما يتكلمون عن نظر الصادر الأول لذاته وللواحد ، فما دام الصدور ضروريا فلا يمكن أن يصدر عن العقل الأول ما هو ممكن مهما قيل فى درجة كمال النور الأقرب بالنسبة لنور الأنوار . وأمر آخر وهو أن الإمكان فى ذاته فكرة عقلية محضة ، أما تقابل

(١) النجاة (٤٥٥ ـ ٤٥٩) الشفاء ، المقالة العاشرة ٥٩٩ .

(٢) راجع كارادى فو : ابن سينا ، ص ٢٤٧ حيث يقول « ولكننا لا نرى كيف يمكن أن تكون أوجه المعرفة المختلفة التى تنسب للعلة الأولى وللعقول الصادرة عنها ، كيف يمكن أن يكون فعل المعرفة هذا وحده سببا فى إيجاد أجسام ونفوس للموجودات الفلكية » .

راجع أيضا ، كوربان : مجلة المباحث الفلسفية ص ٣٧١ سنة ١٩٣٣

المادة مع الإمكان فهو تقابل الصفة مع الموصوف ، وقيام الإمكان كفكرة عقلية فى الذات ليس مبرراً كافياً لإيجاد الجسم على الرغم من أن التعقل فى مذهب الفيض أساس الإيجاد وهو الإشراق ، والإشراق ليس من نتائجه الإمكان أو المادة . وأيا ما قلبنا الآراء فإن وجود الأجسام يظل بدون تبرير معقول ، إذ لا سند له من المذهب أو من الإشراقات الصادرة .

٤ ــ ونلاحظ أن المعلول الأول له ثلاث جهات : يصدر عنه العقل الثانى ، ونفس الفلك المحيط والفلك المحيط نفسه ـ وقد أشار أفلوطين إلى هذا وكذلك ابن سينا وأورده السهروردى فى معظم كتبه ، ولكنه فى حكمة الإشراق يتخذ موقفا غير ثابت فهو تارة يشير إلى الثالوث الصادر عن النور الأقرب وطورا يكتفى بذكر العقل الثانى الصادر عنه والفلك المحيط كأن العقل الثانى هو عقل الفلك المحيط . ويبدو هذا القلق كنتيجة لتفسير ابن سينا فى النجاة (١) للنفس الصادرة وجرم الفلك المحيط على أنهما علة صورية وعلة مادية أو صورة وهيولا ، والسهروردى يرفض فكرة الصورة والهيولا ويهاجمها مهاجمة شديدة فى كتابه حكمة الإشراق ويستعيض عن الهيولا بالمادة المطلقة (٢) .

٥ ــ تبين لنا أن العقل الأول هو الصادر الأول عن نور الأنوار وعنه يصدر العقل الثانى وعن الثانى يصدر الثالث ، فإلى أى حد تقف سلسلة الفيض ؟

تتخذ الأفلاطونية المحدثة هذا الموقف وينتهى عندها الفيض إلى العقل الفعال ، وكذلك يفعل الفارابى وابن سينا وتلاميذهم وهم القائلون بنظرية العقول العشرة . فما تفصيل هذه النظرية ، وما علاقتها بموقف السهروردى فى إقامته لعالم النور ؟

(١) النجاة ص ٢٧٧ .

(٢) Prima materia.

الفصل الرابع

نظرية العقول العشرة

إلى أى حد قبل السهروردى نظرية العقول العشرة ؟ ثم كيف تأثر بها ؟ وللإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرض أولا لتاريخ المشكلة وأصولها فى المذاهب السابقة على الإشراقية .

١ — وهذه النظرية وضعها الفارابى ، وقد أسندت خطأ إلى أرسطو ويمكننا أن نعثر على بعض الأسس التى قامت عليها عند أفلاطون مثلا ، فنظريته فى النفس يمكن أن تكون أساسا أو حافزاً للقول بالنفس الكلية أو العالمية ، والقول بالنفس الكلية موجود أيضا عند أرسطو الذى جعل لكل فلك من الأفلاك وكوكب من الكواكب نفسا خاصة ؛ ويمكن أن نجد أيضا مصدرا لهذه النظرية فى نظرية الأفلاك الأرسطية وحركاتها ؛ ولكننا لا نستطيع أن نذهب إلى حد بعيد فى تقرير أوجه الشبه بين موقف أرسطو من الله والكواكب وموقف أصحاب نظرية العقول العشرة من الواحد والصدورات ، ذلك لأن الله حسب أرسطو موجود ضرورى وكذلك هذه الكواكب والأفلاك ، فإنها موجودات ضرورية ، مما أدى بفلاسفة المسلمين إلى الاعتقاد بأن فلسفة أرسطو تؤدى إلى الشرك بالله ، لأنها تجعل من نفوس الأفلاك والكواكب موجودات ضرورية إلى جانب الله ؛ على أنه يجب أن تتضاءل هذه الموجودات حتى لا تساوى الله فى الوجود ، وهذا ما حدا بالفارابى وابن سينا إلى اعتبار الله الموجود الواحد الضرورى وما عداه فهو ممكن . وذلك انسياقا مع التيار الأفلاطونى الحديث الذى يقوم على مبدأ خطير يناقض الأرسطية ، وهو تقسيم عالم الموجودات إلى ضرورى وممكن ، ذلك التقسيم الذى ألزم الفارابى وابن سينا نفسيهما به كأساس لتقسيم الوجود .

وسنرى فيما بعد أن هذه الموجودات الممكنة تتلاشى وذلك حينما انتهى تيار التأليه المطلق إلى مداه ، أعنى حينما تأكد هذا التيار وكان من نتائجه أن ننفى الفلاسفة أى موجود سوى الله ، والتعبير عن هذا الموقف فى نظرية وحدة الوجود « لا موجود إلا الله » .

٢ — على أن هؤلاء الذين تعرضوا لنظرية العقول العشرة لم يعتقدوا أنهم يضعون نظرية تخالف المبادىء الأرسطية ، بل على العكس كانوا على يقين تام بأنهم يتمشون مع أرسطو ولا يخالفونه فى شىء ؛ وأما مصدر هذا الوهم الخاطىء فهو أنهم قد تلقوا الأرسطية مشوبة بالأفلاطونية المحدثة . ومن أصدق الأدلة على ذلك كتاب الألوهية أو أثولوجيا أرسطاطاليس وقد تلقاه العرب على أنه لأرسطو وواقع الأمر أنه منحول وأنه مقتطفات من التاسوعات الأفلوطينية ، أى أنه عرض صحيح لنظرية الصدور الأفلوطينية[١] ، ثم كتاب التفاحة وهو أفلاطونى النزعة ترجمه السريان على أنه لأرسطو وذاع بين العرب على هذا الأساس ؛ وكذلك كتاب العلل أو المبادىء الإلهية ، وقد نسب خطأ لأرسطو وأذاع جيوم دى موربك أنه لديونسيوس الأريوباغى ، والحقيقة أنه مقتطفات من « مبادىء اللاهوت » لأبروقلس أحد أتباع الأفلاطونية المحدثة[٢] . ونخرج من هذا إلى التسليم بأن التراث الهلينى الذى كان متداولا فى منطقة الشرق الأدنى قد انتقل إلى الثقافة الإسلامية ممزوجا بالثقافات الدينية المختلفة المتداخلة ، وأننا إذا أردنا أن نحدد أصول مشكلة كمشكلة العقول العشرة مثلا فلا نرى محيصا من أن نلقى ضوءا على هذا الخليط . ولاشك أن الأفلاطونية المحدثة ضلعاً كبيراً فى تكوين هذه النظرية ، فقد قال أفلوطين بصدور العقل الأول عن الواحد وأوضح فى الرسالة الرابعة « الأقانيم الثلاثة » وهى الواحد والعقل والنفس ،

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام — دى بور ص ٣٠ .

(٢) راجع تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، كرم ص ٥١ .

وأبان عن تسلسل الموجودات فى صدورها عن الواحد ، إلا أنه لم يعين عدد العقول الصادرة ـ وإلى جانب الأفلاطونية نجد نظرية الصابئة فى تأليه الكواكب السبعة ، وكذلك موقف المزدكية فيما يختص بعبادة القديسين القدماء الخمسة الذين تتألف منهم الأرض المنيرة(١) ، وكذلك أيضا ما يذكره المانوية خصوصا فى مسألة الصدور ؛ وعن المانوية والمزدكية أخذ الإسماعيلية والقرامطة نظريتهم فى الصدور (النور المحمدى) . ويمكن أن يعد هذا المصدر الإسلامى ذا أثر كبير فى تكوين نظرية الصدور عند الفارابى الذى اعتقد أن هذه النظرية ـ التى تجعل بين الله والموجودات أوساطا علوية ، والتى تجعل من الله خالقا معنيا بشئون العالم ـ توفق إلى حد كبير بين التعاليم الإسلامية والمذهب الأرسطى الذى يصور الله تصويراً ينقصه الطابع الدينى الحار الذى نلمس أثره فى القرآن (٢) .

وقد تابع ابن سينا(٣) الفارابى فى هذه النظرية وتناولها بالعرض والتفصيل ولم يزد عليها شيئاً ذا خطر ، حتى أن ابن سينا فى تصوفه الإشراقى كان متأثراً إلى حد كبير بنفس النزعة التى نجد أصولها عند الفارابى والتى انتهت إلى ابن مسرة

---

(١) Cumont : Recherches sur le Mazdéisme. P. 49.

(٢) La place d'Alfarabi, Madkour p. 103 .

(٣) نظرية ابن سينا فى الفيض ، راجع النجاة وأيضاً Carra de Vaux, La Métaphysique d'Avicenne « فى قمة الوجود الواحد ، يصدر عنه عقل خالص وهو المعلول الأول ـ وعن المعلول الأول تصدر نفس وجسم الفلك (المحيط) الذى يحيط بالعالم وعقل ، ومن هذا العقل تصدر نفس وجسم الكوكب الأكثر بعدا وهو زحل وعقل ثالث ومن هذا العقل الثالث تصدر نفس وجسم الكوكب القريب وهو المشترى وعقل رابع وهو عقل الكوكب الذى يلى المشترى فى نظام الكواكب ، ويستمر التسلسل على هذا النظام . . . ومن عقل الكوكب الأخير وهو القمر يصدر عقل أخير خالص وهو العقل الفعال ، ومن العقل الفعال يصدر العالم الأرضى . »

الأندلسى (١) وابن سبعين (٢) وتبلورت عند الشهاب السهروردى ، وانتهت فى أوجها عند محى الدين بن عربى. (٣) ويمكن أن تعد نظرية العقول العشرة نظرية إسلامية صاغها فلاسفة الإسلام استناداً إلى خليط من مصادر مختلفة أفلاطونية وأرسطية وأفلوطينية وفارسية الخ . .

٣ — ولم يكن شهاب الدين السهروردى من غير شك بعيداً عن هذا المحيط الذى يموج بالفلسفة الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة وقد تبين لنا فى مستهل البحث أنه قد تتلمذ على مجد الدين الجيلى أستاذ الفخر الرازى ومجد الدين هذا قد درس أرسطو .

وقد تبين لنا من دراسة كتب السهروردى خصوصا اللمحات والمطارحات والتلويحات أنه قد درس الأرسطية دراسة عميقة حتى أنه ينتقد المنطق الأرسطى خصوصا فى نظرية التعريف (٤) وفى موقفه من الهيولا والصورة وهما المبدآن اللذان يقوم عليهما العلم الطبيعى عند أرسطو ؛ وهو يذكر أن بعض كتبه كالتلويحات تلخيص للمذهب الأرسطى على الصورة التى وصل بها إلى الإسلاميين . وقد أوردنا عبارة الدوانى شارح هياكل النور عن أن السهروردى كان يجارى المشائين فى كثير من مسائلهم . كل هذا يعطينا فكرة واضحة عن مدى اتصاله بالوسط الأرسطى وكيف أنه قد درس المذهب المشائى كما يذكر فى مقدمة حكمة الإشراق وكذلك فى الهياكل إذ يقول إنه « كان كثير الذب عن طريقة المشائين أصحاب الحكمة البحثية إلى أن هداه الله إلى الحكمة الكشفية وهى طريقة أهل الإشراق والذوق » أى أنه نهج نفس المنهج الذى سلكه الغزالى من قبل من

---

(١) ابن مسرة ، دائرة المعارف الإسلامية ، الملحق س ٩٢ .

(٢) راجع المجلة الأسيوية سنة ١٨٥٣ م الرسائل الصقلية .

(٣) فيما يختص بمحيى الدين بن عربى وفلسفته الصوفية راجع : أبو العلا عفيفى « الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى »

(٤) حكمة الإشراق ، القسم الأول .

حيث بدئه بانتحال موقف عقلى خالص ودراسته لمذاهب الأقدمين ثم انتهائه إلى مذهب أهل الذوق . ويوضح لنا الغزالى هذه التطورات فى كتابه « المنقذ من الضلال » إلا أن الفارق الأساسى بين الغزالى والسهروردى هو أن الأول كان يقصد من دراسته لمذاهب الأقدمين الدفاع عن الدين فى وجه الفلاسفة الإلحاديين . وواضح أن السهروردى كان دارسا للفلسفة ومتصوفا يستهدف الحقيقة لا الدفاع عن الدين . كذلك وقف الغزالى عند حد التصريح عن انتهائه إلى طريقة أهل الكشف ، أما السهروردى فقد أشار إلى هذه الطريقة وأوضح أصولها فى ثوب رمزى خصوصا فى رسائله الصوفية « كرسالة الطير » «ومؤنس العشاق» «وأصوات أجنحة جبرائيل » « ولغات موران » وغيرها من رسائله المختلفة . وقد كان موقف السهروردى من نظرية العقول العشرة موقفا قلقا ، فهو يؤيدها فى بعض كتبه مثل اللمحات والتلويحات ولكنه ينقضها فى حكمة الإشراق ويقف موقفا قلقا فى رسائله الصوفية ففى « أصوات أجنحة جبرائيل » مثلا ينقد النظرية أولا ثم يقبلها ثانيا :

لنتناول إذن موقفه فى مؤلفاته الرئيسية :

(ا) اللمحات :

« العقل الأول . . بتعقله للوجوب ونسبته الأول يوجب عقلا . . ثم العقل الثانى فيه الجهات الثلاثة فيقتضى عقلا آخر وفلكا هو فلك الثوابت ونفسه ، ومن العقل التاسع الذى أوجب وجود فلك القمر ونفسه عقل عاشر هو العقل الفعال الفايض على العالم العنصرى (١) » .

(ب) التلويحات :

« وإذ لا يصدر عن الحق الأول إلا واحد ، فإن استمرت السلسلة فى اقتضاء الواحد فلا ينتهى إلى الجسم أبدا ولا يوجد ، ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع

(١) اللمحات ص ١٢٦ .

كثرة فى واحد . وأيضاً لا تصدر الأفلاك كلها عن عقل واحد . وأخيرا إذ علمت أن لكل معشوق آخر ، فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه ووجوب بالأول ، ويعقل الاعتبارين وذاته ، قالوا : فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته إلى الحق الأول يقتضى أمرا أشرف وهو عقل آخر ، وبتعقله لإمكانه من نفسه أمرا آخر هو جرم الفلك الأقصى إذ الإمكان أخس الجهات فيناسب المادة ، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك (والشوق إليه) ثم من الثانى بالتثليث أيضا عقلا وفلك الثوابت ونفسا . ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا إلى أن تتم الأفلاك التسعة . والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولا المشتركة التى للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته صورها وباعتبار نسبة الوجوب إلى المبدأ نفوسنا الناطقة . وإنما ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة ، باشتراك كلها فى حركة دورية ، لاشتراك العنصريات فى مادة واحدة . . والحكماء المتأخرون لما تبينوا إمكان التكثر أخذوا على أقل ما يمكن وهو عشرة غير جازمين بامتناع أكثر منها ، ولم يفصلوا كثيرا بناء على مكنة التفصيل لمن له قريحة ... (١) » .

« . . . لكل فلك معشوق كما عرفت ولا يعشق ما لا تعلق له معه بالعلية ، فلا بد من الترتيب . والحق ما أشار إليه المعلم الأول من كثرتها . وكان عند كثير من المتقدمين لكل نوع من الأنواع الجرمية مثال وصورة قايمة لا فى مادة هى جوهر عقلى يطابق المعنى المعقول من الحقيقة وربما احتجوا بالإمكان الأشرف ، وقالوا هذه الأنواع أصنامها وهى رسم منها وظلالها وباتفاقهم للعقول كثرة وافرة . . . » (٢) .

(١) التلويحات ، المورد الثانى ـ التلويح الثالث .

(٢) التلويح الثالث ، المورد الثانى .

ومعنى هذا أنه يعرض نظرية العقول العشرة كما وضعها الحكماء المتأخرون ويتدارك فيقرر أن العقول ـ فى الحقيقة ـ زيادة عن عشرة ، ولكن الحكماء اكتفوا بعشرة وتركوا التفصيل لمن تمكنه قريحته من إدراك هذه الكثرة ، أى أنه يتخذ موقفاً قلقا ، فبينما هو يقرر أن العقول عشرة فى النصوص السابقة إذا به يشكك فى هذا التقرير فى النص الأخير ويرى أن هناك إمكاناً لإدراك أكثر من عشرة عقول ثم يجمع بين الموقف المشائى والموقف الأفلاطونى الخالص، مما يدل على إدراكه للمذهب الأفلاطونى الأصيل فى جملته إذ أن ابن سينا وأتباعه من المشائين الإسلاميين جعلوا العالم المثالى فى العقل الأول الصادر عن الواحد وذلك تمشياً مع أفلوطين(١) . أما السهروردى فإنه يتكلم عن عالم مستقل للمثل ويذكر أن الحكماء المتقدمين قالوا به وهو يقصد أفلاطون ؛ ويرى أن أصحاب القول بالمثل يعتبرون أن لكل نوع جرمى مثالا فى عالم المثل ، ومعنى ذلك أن هذه المثل كثيرة لتكثر أصنامها فى عالم الأجرام ، وهذه المثل هى الأصول الحقيقية للموجودات فى مذهب أفلاطون ، كما أن العقول هى الأصول والوسائط التى يقوم عليها الوجود فى مذهب الفيض ومعنى ذلك أنه على حسب مذهب أفلاطون يجب التسليم بأن العقول كثيرة وليست عشرة لأنها هنا تعتبر مثلا للموجودات الجسمية .

وقد يعترض البعض على قبول السهروردى لنظرية العقول العشرة فى التلويحات بأن هذا الكتاب مخصص لعرض المذهب المشائى عرضاً أميناً وقد ظن المؤلف أنه إنما يلخص آراء أرسطو ومنها هذه النظرية . ولكن كيف نستطيع أن نفسر موقفه فى رسائله الصوفية الإشراقية التى ابتعد بها كثيراً عن أرسطو ونظرياته ؟

(١) يضع أفلوطين المثل فى الأقنوم الثانى على أنها مجرد أفكار ومعانى قائمة به وليست قائمة بذاتها وبذلك يتفادى المشكلات الأفلاطونية واعتراضات أرسطو عليها .

(ح) الرسائل الصوفية :

« أصوات أجنحة جبرائيل » (١) حيث يقول : « ثم سألته كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : اعلم أن الشيخ الذى يحمل سجادته على صدره هو أستاذ ومربى الشيخ الثانى الذى يجلس إلى جانبه ، وقد أثبت اسم الشيخ الثانى على جريدته ، وهكذا الثانى بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إلىّ . أما أنا فإن الشيخ التاسع أثبت اسمى فى جريدته وأعطانى الخرقة والتعليم » .

وهذا النص يعرض لنظرية العقول العشرة بطريقة رمزية تقرب إلى حد كبير من الطريقة التى يعرض بها أفلوطين (٢) كلامه عن الأقانيم فى « التاسوعات » فالشيخ فى هذا النص يرمز إلى العقل « والجريدة » معناها « الوجود » ، وأما « الخرقة » ، « والتعليم » فهما رمزا الصوفية . أى أن الفيض ينتهى إلى العقل العاشر وهو هذا الشيخ الذى يحكى عن نفسه قائلا « إن الشيخ التاسع أثبت اسمى فى جريدته » ، وإذن فعدد العقول عشرة هنا . وفى موضع (٣) آخر من رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يقول : « وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام . . . ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد على ما أشير إليه فى الكتاب الربانى بقوله : « ما نفدت كلمات الله » ، وقال « لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » (٤) جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التى هى فى مؤخرة

(١) أصوات أجنحة جبرائيل . ترجمة عبد الرحمن بدوى عن الفرنسية . وكوربان عن الفارسية . النص الفرنسى فى المجلة الآسيوية عدد يوليو ـ سبتمبر سنة ١٩٣٥ والعربى فى « شخصيات قلقة فى الإسلام » .

(٢) راجع الرمزية : Symbolism عند أفلوطين ، دائرة معارف الدين والأخلاق .

(٣) أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٥١

(٤) « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى . . . » الآية رقم ١٠٩ سورة الكهف .

طائفة الكلمات الكبرى المذكورة كما ورد فى التوراة «خلقت أرواح المشتاقين من نورى».
وهذا النور ليس غير «روح القدس»، وبهذا المعنى أيضاً ما نقل عن سليمان النبى إذ قال له أحدهم: «يا ساحر، قال: لست بساحر إنما أنا كلمة من كلمات الله». ويشير هذا النص إلى أنه تصدر عن العقل العاشر موجودات لا حد لها لا تقع تحت حصر، وهذا ما يذهب إليه الإسلاميون الأرسطيون. أدركنا إذن مبلغ تأييد السهروردى لنظرية العقول العشرة وكيف أنه يقبلها فى التلويحات وفى أصوات أجنحة جبرائيل وقد كان يمكن أن نجد له عذراً فيما أورده فى التلويحات كما ذكرنا إذ أنها تلخيص للمذهب الأرسطى، ولكن كيف يستقيم هذا مع ما ذهب إليه كوربان (١) من أنه كما يقول السهروردى نفسه، يجب أن نقرأ كتبه قراءة منهجية فلا نتناول حكمة الإشراق إلا بعد المشارع والمطارحات ولا نقرأ هذا الأخير إلا بعد قراءة التلويحات. كيف نفسر هذا مع أن السهروردى يهاجم نظرية العقول العشرة فى الألواح العمادية، يقول «والمتأخرون يرون أن عدد العقول عشرة، تسعة منها هى التى تدبر الأفلاك التسعة على الترتيب وواحد للعالم العنصرى، والحق أنها كثيرة جداً كما ورد فى التنزيل معنى «وما يعلم جنود ربك إلا هو» (٢) وقوله تعالى «ويخلق ما لا تعلمون» (٣) والألواح سابقة على جميع كتبه، إذ من الثابت أنه ألفها كما رأينا فى المقدمة لقلج أرسلان أى فى عهد شبابه الأول، وليس صحيحاً الجزم بأنه لم يكن على دراية بمذهب أرسطو (المنحول) فى العقول العشرة إذ أنه يقول فى هذا النص «والمتأخرون يرون أن عدد العقول عشرة»، ثم كيف نفسر موقفه الذى أشرنا إليه فى أصوات أجنحة جبرائيل، والذى يؤيد فيه القول بنظرية العقول العشرة، وهذا مع أنه

(١) راجع المجلة الآسيوية، يوليو ـ سبتمبر سنة ١٩٣٥.
(٢) آية رقم ٣١ سورة المدثر.
(٣) آية رقم ٨ سورة النحل.

من الثابت حسب تصنيف ماسينيون (١) لكتب السهروردى أن هذه الرسالة مع معظم رسائله الصوفية الصغيرة قد وضعت فى عهد الشباب أى فى الفترة التى صنف فيها الألواح العمادية تقريبا. وإذن فما الذى يفسر لنا هذا الموقف القلق، الذى يتذبذب بين أرسطية إسلامية وإشراقية صوفية تهدم رسوم الوجو المحدودة وتصوغ عالما لا نهائيا من النور والظلام. وحتى هذا الموقف الإشراقى الجديد لا يتفق مع نظرية تجعل الوصول هدفا أسمى لتكثر الوسائط وتعددها وعدم تحديدها مما يثير صعوبات أمام الواصل الذى لا يستطيع اجتياز وسائط لا متناهية بقدرته الإنسانية.

«الوصول يعتمد على قوة النفس ذاتها، وأن حب الإنسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن الله، وذلك لدى أفلوطين والإشراقية. والواقع أنه لن يكون اتصال إلا بتنزل من الله وتفضل، لأنه هو الذى يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التى تفصل بينه وبين النفس، أما النفس فلا تستطيع، ولكن هذا التفضل يفترض فى الله إدراكا وإرادة وأفلوطين (والإشراقيون أيضاً) يرفضون هذا الافتراض، والقول بإمكان الوصول إلى الله بقوتنا الذاتية يلغى تلك المسافة اللامتناهية، فيجعل الواحد ومعلولاته فى جنس واحد، أى يجعل المعلولات مظاهر للواحد فنقع فى وحدة الوجود، وأفلوطين يرفضها كذلك» (٢)

وإذن فقد تبين لنا أن هذا الموقف يعرقل صلة الواصل بمعشوقه، والإشراقية مذهب أساسه وهدفه «الوصول»، وهذا إشكال عقلى واعتراض منطق، يرد عليه السهروردى بأن مذهبه لا يخضع للأساليب المنطقية بل لدواعى الحدس الصوفى والمعرفة الذوقية وأن الذى لم يصل إلى هذه المرحلة لا يستطيع

(١) راجع الفصل الرابع ـ الباب الأول ـ القسم الأول.
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص ٢٩١ ـ الطبعة الثانية.

أن يستبطن النصوص الإشراقية ولا أن يفهم المدلول الروحى للرمز ؛ ولكن إلى أى حد يُسمح للصوفية بأن يحتموا وراء الرمز مع محاولتهم إقامة نظرياتهم الصوفية على أسس فلسفية ؟

د — هياكل النور :

أما فى « هياكل النور » (١) فإنه يعرض لنظرية الفيض وصدور الأقانيم ، ولكنه يعين بالتفصيل عدد العقول الصادرة أو الأنوار القاهرة كما يسميها ، وتنتهى العقول عند العقل الفعال ، يقول (٢) : « ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية وهو روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ، وكلهم أنوار مجردة إلهية ، والعقل الأول أول ماينتشىء به الوجود ، وأول من أشرق عليه نور الأول ، وتكثرت العقول بكثرة الإشراق وتضاعفها بالنزول ؛ والوسائط وإن كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط إلا أن أبعدها أقربها من جهة شدة الظهور وأقرب الجميع نور الأنوار » .

ولم يذكر فى هذا الفصل نصا آخر يفصل فيه ترتيب العقول الأرسطية بدليل أنه يسمى الصادر الأول بالعقل الأول وينتهى إلى العقل الفعال وهو مصطلح مشائى ؛ وكذلك يذكر (٣) : « فأول ما يجب بالأول شىء واحد لا كثرة فيه أصلا وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة ولا هيئة فيحتاج إلى محل ، ولا نفس فيحتاج إلى بدن بل هو نور مدرك لنفسه ولبارئه وهو النور الإبداعى الأول لا يمكن أشرف منه ، وهو

(١) الهيكل الرابع ، الفصل الثالث .
(٢) هياكل النور ، ص ٢٨
(٣) هياكل النور ، ص ٢٦ .

منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر ممكن فى نفسه واجب بالأول ، فيقتضى بنسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله جوهرا قدسيا آخر وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرما سماويا ، وهكذا القدسى الثانى يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهرا مجردا ، وبالنظر إلى نقصه جرما سماويا ، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية وأجسام بسيطة فلكية » . أى أنه يذكر العقل الثانى فى هذا النص ، وهذا يؤيد إلى حد ما تأثره بنظرية العقول العشرة . كذلك نرى أنه بينما يسمى الصادر الأول عقلا فى الهياكل يسميه النور الأقرب أو الأعظم فى حكمة الإشراق حيث يهاجم نظرية العقول العشرة مهاجمة قاطعة .

ويذكر الدوانى (١) فى شرحه على الهيكل الرابع أنه ربما كان السهروردى يقصد بروح القدس العقل العاشر وأنه أى الدوانى يرجح ذلك لأن السهروردى كثيرا ما يساير المشائين يقول (٢) : « . . . إن ماذكره من أن روح القدس المسمى بالعقل الفعال هو رب النوع الإنسانى مخالف لما يشعر به المتأخرون من أتباع المشائين فإنهم يجعلون روح القدس والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذى هو علة وجود الهيولى الأولى للعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الفايضة عليها ، ولكنه المؤيد بإشارات أهل الإشراق ، وهذا هو الظاهر من وصفه المذكور وهو قوله أبونا ورب طلسم نوعنا . ويحتمل احتمالا مرجوحا أن يكون مراده العقل العاشر مماشاة مع المشائين فإنه قد تسامح فى بعض المواضع بالمماشاة معهم » وفى هذا النص أطلق السهروردى تسمية جديدة على العقل العاشر وهو « رب النوع الإنسانى » مع أن العقل العاشر أى عقل فلك القمر هو مفيض الصور بمساعدة الأفلاك وهو علة وجود الهيولى .

(١) الدوانى ، شارح هياكل النور .
(٢) شرح هياكل النور ، مخطوط المكتبة البلدية ، بالاسكندرية تحت رقم ١٧٢١ / ج

والواقع أن التسمية الأخيرة تتميز بالطابع الإشراقى فوجود المادة فى المذهب الإشراقى لا يستند إلى أساس إيجابى إذ أن المادة وهى الظلام « لاوجود » بالنسبة للنور ، والذى يهمنا أكثر من أى شىء هو وجود الإنسان ، لأن هذا الوجود يعد نقطة الابتداء فى نظرية تقوم على أساس صوفى لذلك فقد سمى السهروردى العقل الفعال « رب النوع الإنسانى » إشارة إلى اختصاصه بالنوع الإنسانى وهذا أقرب إلى المثال الأفلاطونى منه إلى فيوضات أفلوطين .

(هـ) المطارحات [1] :

ويتناول الشيخ هذه النظرية فى المشارع والمطارحات فيقول : « ... ثم العقل الذى هو المعلول الأول لا يجوز أن يحصل منه جسم فحسب ، فإنه يقف الوجود عنده ، إذ ليس الجسم علة للجسم ، وإن استمرت السلسلة فى اقتضاء واحد لواحد لا ينتهى إلى وجود الأجسام . فقال المشاؤون : ليس إلا أن العقل له وجوب بعلته وإمكان فى نفسه ، فلتعقله لوجوبه يحصل منه شىء أشرف وهو عقل آخر ، وبإمكانه جسم فلكى ، وهكذا الثانى والثالث حتى يتم تسعة من الأفلاك ، ويكون العقل التاسع بواسطة تعقل الوجوب أفاد عقلا عاشراً ، وبواسطة تعقل الإمكان فلك القمر . ثم العقل العاشر بمعاونة السماويات يحصل منه هيولى العناصر وصورها . فبجهة تعقل الوجوب تحصل النفوس الناطقة البشرية ، وبجهة الإمكان ، الهيولى المشتركة . ولما كان ما يحصل منه إنما يحصل بتوسط معاونة حركات أجرام سماوية صح وجود كثرة وافرة منه . . . وأما أن هذا الحصر — الذى ذكر فى عشرة وعشرين غير صحيح — أمر ظاهر . . . . فلا بد من آثار مختلفة كثيرة لا تحصى .... وبالحقيقة لا تنحل هذه الأشياء إلا على طريقة حكمة

(١) المطارحات — العلم الثالث ، المشرع السادس ، الفصل الثامن « فى صدور الكثرة عن الواحد عند المشائين وعند الإشراقيين » .

الإشراق ؛ فليتأمل الطالب فيها إذا أعطى الرياضة المشروطة حقها ، فإن للروحانيات أرصاداً كأرصاد الجسمانيات . ولا يدخل فى « زمرة الحكماء » من ليس له سلم الارتقاء أو ملكة نورانية ؛ إلا أن الذى ليس فيه من النهضة ما يترك ملاذ الدنيا ويشتغل بالعلوم الشريفة ، فليعتقد أن فى العقول كثرة وافرة . . . . » .

ونرى فى هذا النص اقتراباً من حكمة الإشراق من حيث النقد الأساسى لموقف المشائين الذين يقيمون مذهبهم على أساس النظر العقلى ، أما أصحاب الإشراق فإنهم يشاهدون كثرة لا تحصى من العقول وذلك بعد الرياضة والمجاهدة .

(و) حكمة الإشراق :

ننتهى إذن إلى مؤلفه الرئيسى الذى يجمع بين دفتيه أصول المذهب الإشراقى ، والذى يشير إليه دائما فى كتبه الأخرى على أنه الممثل الحقيقى لمذهبه الفلسفى فيلخص رأى المشائين فى نظرية العقول على أنهم قالوا بأن العقول الصادرة عن العقل الأول تسعة والعالم العنصرى ويجب على حسب رأيهم أن يقف الصدور عند نور مجرد لا يصدر عنه شىء آخر بعد ؛ « النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد ، ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ ، فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصرى — وتعلم أن الأنوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية — فينتهى إلى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر ؛ وإذا صادفنا فى كل برزخ من الأثيريات ، وفى كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها فلا بد لهذه الأشياء من أعداد جهات لها لا ينحصر عندنا ؛ تعلم أن كرة الثوابت لا تحصل من النور الأقرب إذ لا تفى جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة ، فهو إن كان من أحد العوالى فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأى من جعل فى كل عقل جهة وجوب وإمكان لا غير ؛ فإن كان من السوافل فكيف يتصور أن يكون أكبر

من برازخ العوالى وكواكبه أكثر من كواكبها ، ويؤدى إلى محالات ولا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشاؤون ؛ وكل كوكب فى كرة الثوابت له تخصص لا بد له من اقتضاء مقتض متخصص به ، فإذاً الأنوار القاهرة وهى المجردات عن البرازخ وعلائقها أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين »(١) . يتبين لنا من هذا النص مبلغ النقد الذى يوجهه صاحب حكمة الإشراق إلى نظرية العقول العشرة ذلك لأن هذه النظرية تمنح العقل الثامن والتاسع على حد رأيه أكثر مما تمنح العقول العليا إذ أن للعقل الثامن من الكواكب ما يفوق ما للعقول السابقة عليه . فكيف يُتصور إذن أن يختص العقل الثامن وهو أقل فى المرتبة من العقول السابقة عليه بكواكب وأفلاك أكثر منها ؟ ثم أنه يجب أن يكون البرزخ الصادر عن السافل أصغر من الصادر عن العالى وأقل كواكبا منه ، وأكثر من هذا أن المشائين جعلوا العقول عشرة فقط مع اعترافهم بتعدد موجودات عالم البرازخ وعجائب ترتيبه ؛ يقول (٢) : « وأتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب فى البرازخ فلكية كانت أو عنصرية ، وحصروا العقول فى عشرة فعالم البرازخ يجب أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً ، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم ، لأن الترتيب والنسبة التى بين العشرة أقل كثيراً من النسب التى بين ما لا يحصى كثرة ، وليس هذا بصحيح فإن العقل الصريح وهو الذى لا يشوبه شىء من الأمور البدنية ، يحكم بأن الحكمة فى عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر مما هى فى عالم الظلمات بل هذه ظل لها » . وهكذا نرى أنه يتابع نقد المشائين ، وأن أهم نقد يوجهه إليهم خصوصا فى النص السابق يتعلق بنظريتهم فى الوجوب والإمكان وتطبيقها على الفيض ، وهذا على الرغم من أنه ـ أى السهروردى ـ قد استعمل نفس هذه النظرية فى إقامة مذهبه ، فالمشاؤون يذهبون إلى أن كل عقل يتضمن ثلاث جهات

(١) حكمة الإشراق ـ المقالة الثانية ـ الفصل الثامن .

(٢) حكمة الإشراق ، مقالة ثانية ، فصل ١١ .

هى الوجوب والإمكان والماهية(١) وهى التى يسميها السهروردى جهات الاقتضاء ، فكيف يعقل ـ على حد قوله ـ أن تصدر عن هذا العقل أفلاك وكواكب لا حصر لها ؟ ومن المعلوم أن هذه الصدورات لا بد أن تكون لها جهات اقتضاء فى العقول الصادرة عنها . وإذن فلا يكفى أن نقرر أن العقول عشرة ، لأن الصدورات تستلزم أعداداً وفيرة أكثر من هذا العدد المحدود لكى تحتمل الكثرة المتزايدة فى جهات الاقتضاء التى تتعلق بها المجموعات الهائلة من الأثيريات . ولن يصح ذلك إلا إذا سلمنا بأن العقول السافلة لها قدرة على احتواء جهات الاقتضاء لهذه البرازخ ، وهى لا حصر لها ونكون بذلك قد رفعنا العقول السافلة على العوالى وهذا محال .

هذا هو النقد الأول لنظرية العقول العشرة المشائية ، صاغه الشيخ فى صورة مصادرة على المطلوب . فالمشاؤون يقررون أن لكل عقل ثلاث جهات : وجوب وإمكان وماهية ـ وهذه الفكرة أفلوطينية . (٢) والسهروردى يقرر أنه بسبب هذا الموقف قد استحال على العقول العالية أن يكون فيها جهات اقتضاء للكواكب والأفلاك المتعددة ، ومن ناحية أخرى نرى العقول السافلة ولها هذه الميزة ، وعلى ذلك فستكون أشرف من العالية ، وهذا محال وإذن فيجب نقض مطلوب المشائين الأول وهو أن لكل عقل ثلاث جهات فقط وهو المطلوب .

والحقيقة أن هذا النقد لا ينقض دعاوى المشائين بصورة جدية ذلك لأن هذه الجهات الثلاثة هى الأصول (٣) التى يمكن أن تتفرع عليها ثلاث صادرات : العقل ، والنفس ، والجرم الفلكى ، أى عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الأجسام

(١) راجع ابن سينا فى الوجوب والإمكان ص ٢٢٤ ص ٢٢٥ النجاة ـ هياكل النور ، الهيكل الرابع الفصل الثالث ، التلويحات ، الوجوب والإمكان ص ١٦ (مخطوط) اللمحات ـ الوجوب والإمكان ص ١٢٥ مخطوط .

(٢) التاسوعات « التاسوعة الرابعة » فى النفس ثم التاسوعة الخامسة ، الرسالتين الأولى والثانية .

(٣) على مذهب السهروردى .

كما أشار إلى ذلك فى الهياكل [١] وعن هذا تصدر كثرة لا متناهية من الأفلاك والكواكب فى ترتيب وتسلسل وتدرج . وعلى ذلك فجهات الاقتضاء تتسلسل أيضا فى تدرج تنازلى لا على خط مستقيم . وكثرة جهات الاقتضاء فى العقول السافلة لا ترفعها إلى مرتبة العقول العالية لأن ما يصدر عن هذه العقول ليس عقولا بل برازخ ، وهى التى أدت إلى هذا التكثر فى جهات الاقتضاء ، وكثرة البرازخ ليست مبرراً لرفع مرتبة العقول التى تتعلق بها هذه البرازخ . وعلى حسب مذهب السهروردى البرازخ الظلمانية « لا وجود » بالنسبة للعقول النورانية فكيف يمكن أن يرفع اللاوجود مرتبة سفلى على مرتبة عليا ؟ ومهما يكن من أمر نظرية العقول العشرة إلا أنها كانت الأساس الذى أقام عليه الإسلاميون تخطيطهم للوجود ؛ وقد تأثر بها جميع المشائين منهم كما تأثر بها غيرهم من الصوفية والعلماء . ويبدو تأثر السهروردى بالنظرية واضحا كل الوضوح على الرغم من انتقاده لها لأنه لا يستطيع أن ينتزع نفسه من عصره الفكرى .

٤ — ويخرج السهروردى من هذا النقد الهادم إلى الناحية الإيجابية المشيدة ، فالعقول ليست عشرة فقط بل هى ذات كثرة فائقة لا يحصرها عد أو حد . وهو يعرضها حسب ما يقتضيه الواقع فى عالم الأنوار العقلية . وأدلته فى هذا المقال ليست برهانية بل وصفية إشراقية تستند فى مجملها إلى الحقيقة التى أشرنا إليها فى مستهل البحث وهو أن الإشراقية تستند إلى حقائق كسبية ذوقية لا برهانية وأنه لا يستطيع إدراكها إلا أهل المشاهدة والذوق الصوفى .

(١) الهياكل « الهيكل الرابع » خاتمة الفصل الثالث ص ٢٧ .

الفصل الخامس

عالم النور

نظرية الأنوار العقلية

١ — ليس المذهب الإشراقى مستقلا عن مذاهب الفيض التى سبقته والتى تأثر بها كل التأثر ، لذلك يمكن أن يعد هذا المذهب وعلى الأخص البناء الوجودى فيه استمرارا بطريقة ما لنظرية العقول العشرة ، أو كنتيجة لنقد نظرية العقول العشرة لا من حيث الكيف بل من حيث الكم كما تبينا سابقا ؛ لأن النقد الهام الذى يوجهه السهروردى إلى النظرية المشائية قائم على تكثير العقول وتعددها . أما المركز الميتافيزيقى والوظيفة الروحية التى تتمثل فى اعتبار الوسائط سلما ترقاه النفس فى تدرج حتى (تصل) فإن الإشراقية تتفق فى هذا مع المشائية الإسلامية التى تدين بمبدأ الفيض .

٢ — والإشراقية مذهب حركى (ديناميكى) عقلى تنتظمه خطوط هندسية لا متناهية تتشابك فى بناء محكم . وهو يقترب إلى حد كبير من المذاهب الحيوية التى تعتنق التطور الإبداعى من حيث خصوبة الوجود الروحية وتدفق الحيوية العقلية ؛ فالوحدات الوجودية متشابكة تتبادل مع بعضها إنارة روحية خصبة بحسب مراتبها . وهذه الصلات النورية الروحية هى التى تربط الوحدات فى نظام هندسى دقيق يحيا حياة روحية خصبة بما يعتمل فى داخله من حركات الإنارة العقلية اللامتناهية ، وهذا الوضع كما بينا يمهد لوحدة الوجود إلا أن السهروردى يرفضها بشدة[١] .

(١) الهيكل الثانى (هياكل النور) يقول : « وجماعة توهموا أن النفس جزء منه أى من الله » ويبرهن على فساد معتقدهم بقوله « الله لا يقبل التجزؤ لأنه ليس بجسم فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه » .

وتشبيه الفيض بالإشراق النورانى يقترب كثيراً من الشعور الحقيقى به ، فالمذهب فى حقيقته شعورى ، إذ الروحية فى أعلى مراتبها شعورية حركية قبل أن تكون عقلية منطقية والإنارة فى هذا المذهب تتسم بالطابع الشعورى لا العقلى البحت الذى يستند إلى دواعى المنطق ومبادئ العقل .

ودراسة البناء النورانى من الناحية الفلسفية تختلف عن حقيقة الشعور به والحياة معه ، فالحقيقة النورية يحس بها الواصل المنسلخ عن البدن ، وهو يشعر باندماجها فى الكل النورانى ويلمس اتصالها بنور الأنوار عن كثب ، ويدرك الحيوية الدافقة فى الوجود الحقيقى إدراكا شعوريا لأنه يحيا فيه وتغمره أنواره المشرقة ، وتمتزج لديه المعرفة بالوجود فلا يحتاج إلى الفصل العقلى بين دواعى المعرفة ودواعى الوجود ، وهو يرى الوجود فى وحدة شاملة ليس فى حاجة معها إلى تخطيط هندسى يقيم وحدات منفصلة البناء ولو أنها متصلة الأسباب .

وعلى الرغم من أن السهروردى قد رفض وحدة الوجود إلا أنه مساق إليها من حيث أنها وحدة وجود شعورية ، والرأى أنه إنما أبطن الاعتقاد بها خيفة أن يبطش به الفقهاء وينكلوا به ، الأمر الذى حدث رغما عن هذا الحرص والحذر الشديدين . وقد أوضح المؤلف فى حكمة الإشراق أنه إنما يفصل للتدليل على ما عاينه بنفسه عندما فارق جسده واتصل بالملكوت الأعلى ، وأنه إنما يعرض خطوطا أولية لحقائق تستعصى على العرض وهو على هذا مضطر إلى أن يقسم أمورا لا تقبل القسمة من الناحية الواقعية الروحية ويقيم خطوطا ورسوما قد تنير الطريق للباحث العقلى ، فهى صيغ مفرغة لا تعبر تعبيرا صادقا عن الحيوية الروحية النورية .

٣ — والوحدات النورية وهى الأنوار المجردة تنقسم إلى قسمين .

١ — أنوار مجردة لا علاقة لها مع الأجسام لا بالانطباع ولا بالتصرف .

٢ — أنوار مدبرة للأجسام وإن لم تكن منطبعة فيها وذلك مثل النفس

الناطقة ويسميها الإسفهبذ[1] وهى تصدر عن رب صنم الإنسان بطريق الفيض .

والأولى تنقسم إلى قسمين :

(ا) أنوار قاهرة عالية تسمى الطبقة الطولية[2] المترتبة فى النزول وهى لا تؤثر فى الأجسام لشدة نوريتها وقلة الجهة الظلمانية فيها .

(ب) أنوار قاهرة سفلى (صورية) وتسمى الطبقة العرضية المتكافئة الغير مترتبة فى النزول وهى أرباب الأصنام النوعية الجسمانية وهى قسمان :

١ — أحدهما يحصل من جهة المشاهدات الحاصلة من الطبقة الطولية .

---

(١) يذكر فى المطارحات المشرع السادس ، الفصل الثامن .

« ... العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب الطولى ، ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى من العقول تجرى الطوليات منها مجرى الأمهات ، والحاصلات منها على نسبها مجرى الفروع ، ويجوز أن يحصل من مجموع أشياء ما لا يحصل من الأفراد ، ثم يحصل من الفروع الأجسام : من الأشرف الأشرف ومن النازل النازل ومن المتوسط المتوسط ؛ فمنها متكافئة ومنها غير متكافئة : فالغير المتكافئات من الشرف الطولى العادى إلى المراتب الفرعية ؛ والمتكافئات من النسب بين الطوليات الموجبة تتكافؤ الحاصلات منها من الثوانى ، وعدد الفريقين كثير كما قيل (وما يعلم جنود ربك إلا هو) آية ٣١ سورة المدثر . وبين العقول وهيئاتها النورية اللاهوتية نسب عددية كما قال الحكيم الفاضل فيثاغورس المتأله : إن مبادئ الوجود العدد ، ولا يعنى به أن العدد أمر قائم بذاته فعال ، بل يعنى أن فى الملكوت ذوات نورانية قائمة لا فى جهات هى إنيات قدسية فعالة ، لا تزيد وحداتها على ذواتها ، هى أبسط ما فى الموجودات وأشرفها ، وبينها من النسب العددية عجايب ، يحصل منها فى الأجسام عجايب ، هكذا يجب أن يعتقد من ليس له قوة الارتقاء إلى ما ظهر لنا بتأييد الله فى حكمة الإشراق ... » وإشارته هنا إلى النسب العددية إشارة عابرة لم ترد فى مؤلف آخر من مؤلفاته ، وواضح فيها التأثر بفيثاغورس وبأفلاطون من حيث مطابقة النسب الرياضية للنسب الوجودية حتى أن أفلاطون يذكر أن المثل أعداد .

(٢) يسمى السهروردى النور المهيمن على الإنسان « إسفهبذ » . وهذه التسمية كان يحملها دهاقين طبرستان (جنوب بحر الخزر) وقد ظلوا على مكانتهم بعد الفتح الإسلامى (راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية ح ٢ ، ص ٥٤٧) .

٢ — وثانيهما يحصل من جهة الإشراقات الحاصلة من الطبقة الطولية .

ولما كانت الأنوار المشاهدية أشرف من الإشراقية والعالم المثالى أشرف من العالم الحسى وجب صدور المثالى عن المشاهدة والحسى عن الإشراق . ولكل عالم من هذين نور مجرد هو علة فلكه الأعلى .

ويكون تخطيط الوجود النورانى كما فى صفحة ١٧٩ .

ويتضح من هذا الرسم التوضيحى أن للبناء الوجودى اتجاهين أحدهما رأسى والآخر أفقى ، ويتحدد هذان الاتجاهان عن طريق المشاهدة والإشراق .

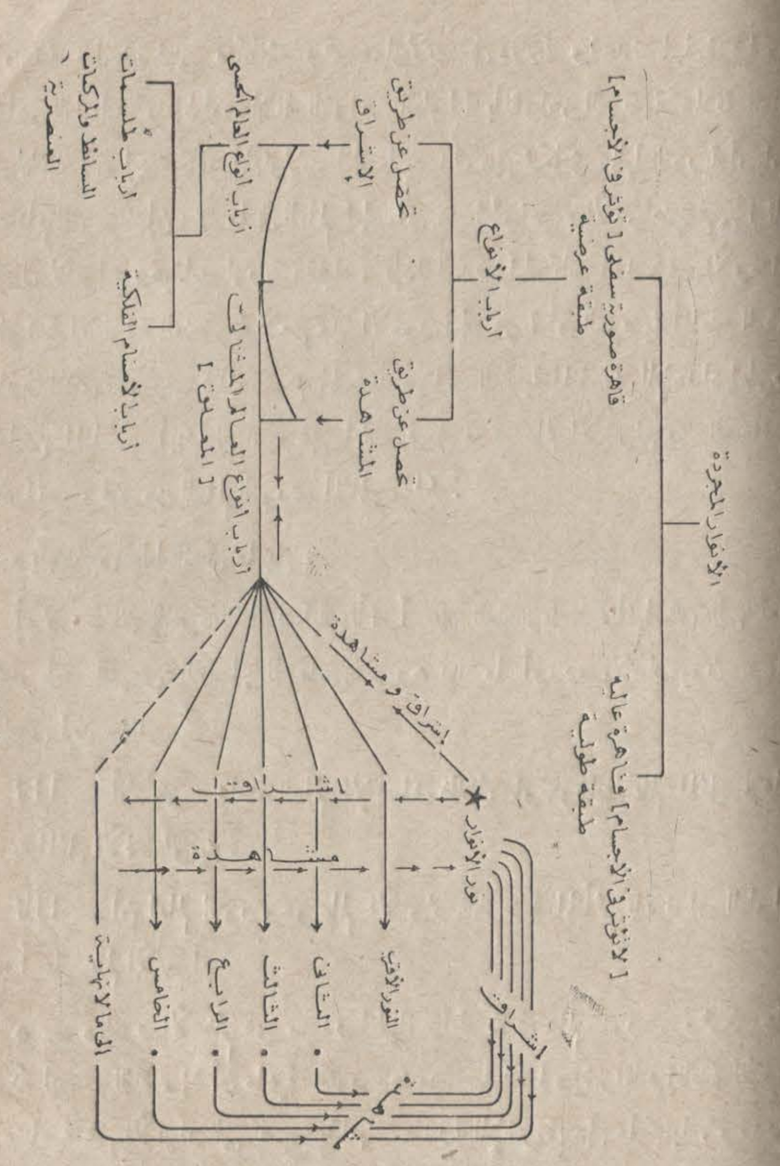
ففى الاتجاه الأول يشرق العالى على السافل وتتم الفيوضات عن طريق الإشراق والمشاهدة وفى الاتجاه الثانى يتم الفيض وتكوين أرباب الأصنام النوعية أيضاً عن طريق المشاهدة والإشراق ولكن الأشعة النورانية فى هذه الحالة تكون ضعيفة لأنها من بواقى الأشعة وليست فى قوة الأولى ، ومعنى ذلك أنها أقل فى درجة النورية وشدتها من الأشعة فى حالة الاتجاه الأول .

٤ — والطبقة العرضية تشتمل على أرباب الأصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط(١) والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت ، إذ أن مبدأ كل من هذه الطلسمات نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النورى ، وهو مثال أفلاطون . ويمكن الاستدلال على وجود هـــذه الأنواع النورية أو المثل الأفلاطونية بقاعدة الإمكان الأشرف ومدلولها أن وجود المعلول يقتضى سبق العلة فى الوجود عليه . فإذا رأينا الأجسام وجب التسليم بوجود علل لها وهى مثلها النورية ، وهذه المثل النورية ليست اتفاقية لأن الأمور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا يمكن أن تنتهى إلى الصدفة والاتفاق .

وهذه الأنواع النورية التى تؤلف الطبقة العرضية ليست عللا لبعضها لأنها

---

(١) أى أجسام العناصر .



تخطيط الوجود النورانى

في مرتبة واحدة فهي متكافئة وهي معلولات في درجة واحدة لما فوقها من القواهر الطولية ، إذ أن علاقة القواهر الطولية بالقواهر العرضية علاقة العلل بمعلولاتها ، « إن تكافؤ المعلولات الجسمانية يدل على تكافؤ عللها النورية أرباب الأصنام النوعية فإن كل ما في العالم الجسماني من الجواهر والأعراض فهي آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية ، فإذا أعدت الحركات الفلكية والأوضاع الكوكبية الأنواع العنصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية أفاض العقل المفارق الذي هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية المناسبة للإعداد الجرمي الشعاعي المناسب أيضا له ، وعلى الجملة فكل ما في عالم الأجرام من العجائب والغرائب ، فهو من العالم النوري المثالي »(١) .

ويتبين من هذا النص ما يلي :

أولا — أن للحركات الفلكية تأثيراً على العنصريات وأنها هي التي تعد العنصريات للفيض العقلي الشعاعي ، وهذا ما أورده الإسلاميون وعلى الأخص ابن سينا .

ثانيا — أن موجودات العالم الإنساني ظلال لموجودات عالم المثل وهذه نظرية المثل الأفلاطونية .

ثالثا — أن لعالم النور وهو عالم الأنوار العرضية المتأثر بالأنوار الطولية تأثيراً على عالم الأجرام .

٥ — والنور الأعظم هو مصدر الحياة والحركة في عالم النور ، ولكن هذه الحركة ليست نقلة ، إذ أن ماهية النور تتضمن حبا فائقا وإشراقا وإفاضة الأشعة اللامتناهية على الأنوار التي تصبح بذاتها مصدرا للإشراق على ما تحتها . وتتدرج هذه الوسائط النورية في النزول إلى درجة لا متناهية ، وتتدرج معها النورية في

(١) حكمة الإشراق — الفصل الثالث ، المقال الثالث .

الضعف والذبول حتى لا تتمكن من مداومة الإشراق ، فلا تتولد عنها أنوار أخرى . وهذه الأشعة الأخيرة هي الأشعة العرضية التي تنير الصور الجسمية وتمكننا من مشاهدتها ؛ وهذه الوسائط هي الكلمات الصادرة عن الله أو هي الملائكة التي تحمل نوره إلى العالمين ، وعددها لا متناه وقد بينا حين الكلام على نظرية العقول العشرة كيف أن الإسلاميين أخطأوا حينما جعلوا الوسائط بهذا العدد ، إذ أن وسائط جود الواحد لا متناهية ، والوجود بما يتضمن من جملة عديدة من الأنواع لا يمثل إلا ناحية جزئية من عوالم لا متناهية قد لا يحيط بها إدراكنا الإنساني المحدود ، فالعقل الإنساني قاصر عن إدراك جميع نواحي الوجود اللامتناهية . ويمكن على هذا الرأي اعتبار الأرسطيين محقين نسبيا فيما أوردوه عن العقول العشرة ، فهذا العدد من العقول هو الذي استطاعوا تقريره لعدم استطاعتهم الإحاطة بالأنوار والعقول اللامتناهية .

وعلى ذلك فالسهروردي يعتبر من أتباع المذهب الإنساني الذي يقرر أن الوجود أوسع نطاقا وأن قدرتنا البشرية على الإدراك محدودة ، ولذلك فنحن لا ندرك إلا جانبا ضئيلا من الجوانب الخصبة الغنية من الوجود اللامتناهي .

٦ — حركة البناء الوجودي : Dynamism of structure

وفي هذا العالم اللامتناهي تقوم روابط الحب الميتافيزيقي بدور هام في الربط بين الوحدات النورانية ، فنور الأنوار عاشق ومعشوق ، والنور الأقرب عاشق للواحد ومعشوق لما يليه ، وينتظم هذا الرباط الثنائي الوجود بأسره . والعشق الميتافيزيقي هو الحركة الدائمة في عالم النور وهو حياتها ومصدر غناها المطلق . وللعشق صورتان أخريان هما المحبة والقهر وهما عاملان مهمان في الربط والتشييد .

ويتم تشييد البناء الوجودي لا عن طريق الفيض المباشر وحده أي صدور النور الأقرب عن نور الأنوار والنور الثاني عن الأقرب والثاني عن الثالث

وهكذا ، بل إنه بالإضافة إلى هذا تتكون وحدات نورية عن طرق أخرى كثيرة :

أولا — فإلى جانب الإشراق توجد المشاهدة أى مشاهدة النور الأقل للنور الأعلى ، فيستمد منه فيضا قويا وينتج عن هذا الفيض وجود نور آخر . « لأن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضى حصول مثلها » .

وإذا أدركنا مبلغ الأشعة الفائضة من الأنوار العليا على السفلى لسبب المشاهدة ثم لسبب الإشراق لتصورنا مقدار ما يصل إليه عدد الوحدات النورية ويذكر السهروردى فى حكمة الإشراق : « أنه يحصل من النور الأقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس إلى مبلغ كثير ، وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه . والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها إلى بعض ، فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة ؛ حتى أن القاهر الثانى يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتين : مرة منه بغير واسطة ، ومرة أخرى عن طريق النور الأقرب ، والقاهر الثالث يقبل من النور السانح أى الشعاع الفائض من نور الأنوار أربع مرات :

(١) أولا تنعكس عليه مرتا صاحبه أى القاهر الثانى ، وقد ذكرناهما .

(٢) ما يقبله من نور الأنوار بغير واسطة .

(٣) ما يقبله من النور الأقرب ، بغير واسطة .

وانعكاسات الرابع ثمانى مرات كالآتى : ـ

(١) أربع مرات تنعكس عليه من صاحبه السابق عليه .

(٢) ثم مرتان من القاهر الثانى بغير واسطة الثالث .

(٣) ومرة من نور الأنوار بغير واسطة .

(٤) ومرة من النور الأقرب (العقل الأول)[١] .

وهكذا نرى أن الأنوار السانحة تتضاعف فى النزول إلى مبلغ عظيم لا يمكن إحصاؤه ذلك لأنه ليس هناك حجاب بين الأنوار العالية والأنوار السافلة ؛ إذ الحجاب من خصائص البرازخ الفاسقة أى الأجسام .

وإذا أدخلنا فى حسابنا فوق ذلك عملية المشاهدة (كما ذكرنا) فإن الانعكاسات ستتضاعف ، « فكل نور قاهر يشاهد نور الأنوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع ، فإذا تضاعفت الأنوار السانحة ـ على ما بيّنا ـ فكيف مشاهدة كل عال وإشراق نوره على كل سافل من غير واسطة وبواسطة »[٢] .

ومعنى هـــذا أن حركتى الإشراق والمشاهدة يتحقق كل منهما للأنوار كلها بطريقتين :

١ — بغير واسطة أى مباشرة من نور الأنوار .

٢ — بواسطة النور الأعلى . أى الذى يعلو فوق كل نور فى المرتبة مباشرة.

فالذى يقع من غير واسطة هو الذى يشاهد فيه النور القاهر نور الأنوار مباشرة ويشرق عليه مفيضا عليه الشعاع ، وأما الذى يقع بواسطة فتفسيره أن كل قاهر يشرق عليه ما فوق مرتبته وكذلك الذى فوقه . وكما تتم حركة الإشراق دون اتجاه من النور الأقل وذلك كتفضل من الأنوار العليا ، تتم حركة المشاهدة باتجاه النور الأقل فى المرتبة إلى ما فوقه . وتفيض الأنوار العليا على النور الأقل أشعة نورانية مماثلة الأشعة الإشراقية بل هى أسمى منها لأن المشاهدة أشرف من الإشراق ، فالقاهر الثالث مثلا يتلقى أشعته عن طريقين : ـ

١ — عن طريق الإشراق .　　٢ — عن طريق المشاهدة .

---

(١) حكمة الإشراق ـ مقالة ثانية ـ الفصل الثامن .

(٢) حكمة الإشراق ـ مقالة ثانية ـ فصل ٨ ص ٣٤٤ .

وعن طريق الإشراق يتلقى أشعة على نوعين .

(أ) بواسطة . (ب) بغير واسطة .

وكذلك عن طريق المشاهدة .

وفى حالة الإشراق يتلقى الأشعة التالية .

(أ) بواسطة : تنعكس عليه مرات صاحبه السابق الأربعة .

(ب) بغير واسطة : تنعكس عليه مرتان من القاهر الثانى دون وساطة الثالث ومرة من نور الأنوار ومرة من النور الأقرب .

ويضاف إليه ما يتلقاه فى حالة المشاهدة وهى ثمانى مرات مثل الحالة الأولى :

« ويحصل من المشاهدة والإشراق جملة عظيمة ، فتتضاعف الأنوار بالنزول وتحصل من جميع هذه الأنوار أنوار مجردة قائمة بذاتها ، لأن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضى حصول مثلها » (١) .

ونستطيع أن نستنتج من هذا أن الإشراق والمشاهدة عمليتان تشيدان الوجود ، وأنهما تنتجان فى كل لحظة أعداداً لا حصر لها من الأنوار المجردة . ولا يقف هذا الإيجاد المستمر عند حد مادامت الإشراقات والمشاهدات مستمرة وهى لا يمكن أن تقف عند حد لأنها مستمدة من نور الواحد المطلق الغنى ، الدائم العشق للأنوار الصادرة عنه ؛ فالوجود فى حركة إيجاد مستمر منذ زمان لا متناهى فى القدم إلى مالا يتناهى فى الأبد ، ولهذا فإنه لا يتفق مع هذا أن يقرر المؤلف أن الوسائط تضعف وتذبل كلما بعدت عن الواحد حتى تكاد تظلم إذ أن هناك اتصالا مباشرا بدون واسطة بين نور الأنوار وكل نور صادر عنه ، والاتصال

(١) حكمة الإشراق المقالة الثانية ــ الفصل الثامن .

مستمر فى كل لحظة وسوف لا ينقطع أو يضعف ، فكيف تتلاشى الوحدات النورية والنور سرمدى لا يخضع لقوانين الزمان أو المكان إذ هو عقلى لا حسى ؟ هذه هى مشكلة المذهب الإشراقى ومذاهب الفيض على وجه العموم .

ثانيا : وإلى جانب المشاهدة والإشراق هناك الجهات العقلية ، وهى من أدوات تشييد الوجود أيضا . وهى القهر والمحبة والفقر والاستغناء ، وتتضاعف بها الأشعة العقلية . يقول السهروردى : « فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير ، بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعة التامة التى هى آحاد الإشراقات الكاملة وهى القواهر الأصول الأعلون ، ثم يحصل من هذه بسبب تراكيب الجهات التى هى الفقر والاستغناء والقهر والمحبة ومشاركاتها ـ لافتقار حصول الأنوار العقلية إلى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها ، كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات ، وكذلك بمشاركة جهة الاستغناء معها ، وكذا بمشاركة جهة القهر معها ، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها ، وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض ، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها ، وبمشاركات ذواتها الجوهرية ، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره ، أعداد كثيرة لا تنحصر » (١) .

من هذا النص يتضح أثر الجهات العقلية فى عملية بناء الوجود ، فهناك جملة انعكاسات نورية متضاعفة تحصل بسبب هذه الجهات العقلية بالإضافة إلى حركتى المشاهدة والإشراق ، وما يصدر عنهما من أشعة انعكاسية متضاعفة . فباعتبار فقر النور المجرد بالنسبة إلى ما فوقه يقع عليه شعاع مما فوقه لأن هذا الذى فوقه فى درجة الغنى بالنسبة إليه ، فيفيض عليه شعاع منه ، وأما هذا الأخير أى الفقير

(١) حكمة الإشراق ــ مقالة ٣ ــ الفصل الأول (اختلاف الجهات ، راجع إلى اختلاف القواهر الصادرة عنها فى درجة النورية) .

فباعتبار غناه بالنسبة إلى ما تحته يفيض على ما تحته شعاعا ، أى أن النور المجرد أو العقل المجرد له اعتباران : اعتبار بالنسبة إلى النور المجرد الأعلى منه درجة ، واعتبار آخر بالنسبة إلى النور المجرد الأقل منه فى المرتبة ، ولما كانت المرتبة فى عالم المجردات النورانية تتعين بشدة النورية أو نقصها ، أو بمعنى آخر هذه الشدة تحدد مراتب الكمال والنقص فى مراتب الوجود ، كان النور الأوسط أقل كمالا مما هو أعلى منه مباشرة ، وأكثر كمالا مما هو أقل منه مباشرة ، فهو إذن غنى وفقير على اعتبارين ، وكذلك كل نور مجرد له محبة إلى ما فوقه على اعتبار أن الكامل معشوق وأن الناقص فى درجة الكمال متجه إلى حب الكامل ثم أن له قهراً على ما دونه فى مرتبة الكمال ، فباعتبار محبته لما فوقه يصدر مما فوقه شعاع إليه ، وباعتبار قهره لما تحته يصدر منه شعاع إلى ما تحته ، وباعتبار محبة ما تحته له يصدر منه شعاع على ما تحته ، ويمكن تطبيق هذه الجهات على الأشعة المتعددة الفائضة على النور الواحد .

وبذلك تحصل أعداد لا حصر لها من الأنوار الفائضة والانعكاسات ومضاعفاتها .

الفصل السادس

المثل النورية فى مذهب السهروردى

١ — تبين لنا من العرض السابق لسلسلة الانعكاسات والإشراقات النورية كيف يتركب الوجود ، أو كيف تقيم حركة الإشراق والمشاهدة بناء الوجود ، وسنرى حين الكلام عن البرازخ الظلمانية أو الأجسام ، كيف تصدر عن الموجودات النورية هيئات وأنوار لا حصر لها تتناقص شدتها النورية شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى مرحلة تنعدم فيها الصفة النورية التى تميزها ؛ هذه الوحدات الأخيرة هى البرازخ أو الأجسام ، وليس هناك حد فاصل يميز بين عالم النور وعالم الظلمة ، وليس هناك تفسير معقول لتضاؤل الشدة فى النورية إلى درجة التلاشى فى الوحدات الأخيرة ما دامت هذه الانعكاسات التى لا حصر لها تتوالى عن الأنوار الفائضة فتقويها . وسنعرض لهذا فى موضع آخر .

٢ — أما هنا فيتعين علينا أن نبحث عن الصلة بين هذه الأنوار التى يقول بها شيخ الإشراق وبين مثل أفلاطون . نعرف أن المثال الأفلاطونى هو الحقيقة الكاملة المجردة وأن لها أفرادا فى عالم الحس هم أشباح لا يمثلون الحقيقة بتمامها ، فهناك إذا عالمان : عالم الضرورة وهو عالم عقلى مثالى وهو الموجود حقا ، وعالم الإمكان وهو عالم الحس والأشباح ووجوده وهمى . فإلى أى حد تأثر المذهب الإشراقى الجديد بهذا التيار الروحى فى الفلسفة اليونانية ؟ . ولسنا نريد أن نقف عند أفلوطين وحده حيث يقف معظم مؤرخى الفلسفة الإسلامية معتمدين على أن المذهب الأفلاطونى الحديث تلفيقى يجمع بين مختلف التيارات فى الفلسفة اليونانية فى عهد ازدهارها الأول ، وقد اتضح مؤخراً ما لأفلاطون من تأثير مباشر على الفكر الإسلامى .

ونجد أن السهروردى يشير إلى أفلاطون فى جميع كتبه تقريباً على أنه صاحب الحكمة الذوقية فى مقابل الحكمة البحثية الأرسطية ، ثم نراه يتعرض للمشائين فى إبطالهم للمثل الأفلاطونية ؛ فى المطارحات وكذلك فى التلويحات وأيضاً فى حكمة الإشراق وفى الهياكل يشايع أصحاب المثل ويسميها المثل النورية . ويصرح علانية بأنه يعتنق مذهب أفلاطون فى المثل .

٣ — وهو يهاجم المشائين لأنهم وعلى رأسهم أرسطو لم يتعمقوا المذهب وتعلقوا بظاهره فشنوا عليه حملة شعواء ، أما هو أى السهروردى فقد أجاد فهم المذهب ورتب الأدلة والحجج والبراهين للدفاع عنه . ودفاعه يتفرع على شقين :ـ

(ا) الشق الأول إقناعى .   (ب) الشق الثانى كشفى .

(ا) أما عن الناحية الأولى فهو يورد ثلاثة أوجه :

١ — فيذكر فى المطارحات أن القوى النباتية من الغاذية إلى النامية إلى المولدة لا يمكن أن تكون هى التى أوجدت النبات ، وليس للنبات نفس مجردة وكذلك القوى الحيوانية لا يمكن أن تتصرف بذاتها فى الحيوان ، وليس فيه ذات مجردة ، فإذن لابد وأن تكون هناك نفس مجردة تتصرف فى النبات والحيوان وتصدر عنها هذه النظم والحركات العجيبة التى تحفظ فى مجموعها حياة الكائن الحى ، بل لابد أن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ويسمى تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية « عقلا » ، وهو من « الطبقة العرضية » التى هى أرباب الأصنام والطلسمات (١) ، « فإن قلت يجوز أن تكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة لها هى نفوسنا الناطقة ، قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن

(١) أرباب الأصنام والطلسمات أى مثل الموجودات أو العناصر ، فالرب هنا بمعنى مثال » والأصنام أى الأجسام الموجودة فى عالمنا ، والطلسمات هى البسائط العنصرية « كالتراب والماء » وأرباب الأصنام توجد فى روح القدس أو العقل الفعال .

هذه التدابير العجيبة من تحول الأغذية إلى أعضاء تتشكل على حسب الجسم وليست نفوسنا مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء آخر » .

٢ — وعن الوجه الثانى : « أنك إذا تأملت الأنواع الواقعة فى عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات ، وإلا لما كانت أنواعها محفوظة عندنا ، وأمكن أن يحصل من الإنسان غير الإنسان والفرس غير الفرس والأمر ليس كذلك ، بل كل نوع مستمر الثبات على نمط واحد . . . فالأمور الثابتة على نهج واحد لا تبتنى على الاتفاقات الصرفة فيجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرد نورى قائم بنفسه هو مدبر له ومعتن به وحافظ له وهو كلى ذلك النوع ، ولا يعنون بالكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه ، إذ كيف يمكن أن يكون هذا معناه مع اعتراف أصحاب المثل بأنه قائم بذاته »(١) ؛ فالمشاركة على رأى أفلاطون هى إمكان تشبه جزء من المادة بالمثال . ورب النوع وهو المثال يعتنى بجميع أشخاص ذلك النوع وهو الحافظ لهم والمفيض عليهم فهو الكل والأصل والأشخاص هم الفروع .

٣ — الوجه الثالث ـ يقوم هذا الرد على أساس قاعدة الإمكان الأشرف التى أشرنا إليها فى الفصل الأول ؛ ومقتضاها أن الناقص يفتقر فى وجوده إلى الكامل ، وأننا إذا أثبتنا وجود الناقص فمن السهل إثبات وجود الكامل ؛ وقياساً على ذلك أننا إذا قررنا وجود عالم البرازخ وهو الأخس فيجب علينا أن نقرر وجود الأشرف وهو عالم النور ، وقد أثبتنا أن النسب النورية أشرف من النسب الظلمانية على هذا الأساس وأن النظام بين عالم النور أكمل من النظام الذى بين عالم الظلام . ومن القواعد الإشراقية قاعدة الإمكان الأشرف ، وهى أن الممكن الأخس إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد ، فإن نور

(١) الأسفار الأربعة ـ الشيرازى ، ص ١٢٣ .

الأنوار إذا اقتضى الأخس الظلمانى بجهته الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف، فإن فرض موجوداً يستدعى جهة تقتضيه أشرف مما عليه نور الأنوار ، وهو محال . والأنوار المجردة المدبرة فى الإنسان برهنا على وجودها ، والنور القاهر - أعنى المجرد بالكلية - أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات ، فهو أشرف فيجب أن يكون وجوده أولا فيجب أن تعتقد فى النور الأقرب والقواهر ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه وهى خارجة عن عالم الاتفاقات فلا مانع لها عما هو أكمل لها ، ثم عجائب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ ، والنسب بين الأنوار الشريفة - أشرف من النسب الظلمانية فتجب قبلها (١) » . ويذكر فى التلويحات أيضاً « وكان عند كثيرين من المتقدمين لكل نوع من الأنواع الجرمية مثال وصورة قائمة - لا فى مادة هى جوهر عقلى يطابق المعنى المعقول من الحقيقة وربما احتجوا بالإمكان الأشرف وقالوا هذه الأنواع أصنامها ، وهى رسم منها وظلالها ، والحقائق الأصلية هى ، وهذه مثل أفلاطون وباتفاقهم للعقول كثرة وافرة » (٢) .

ويلقى الدوانى (٣) شارح الهياكل ضوءاً ساطعاً على هذا الاتجاه عند السهروردى، فيذكر عن العقل الفعال حين الكلام عنه « أنه رب طلسم النوع الإنسانى - وأن هذا هو رأى المصنف فى كتبه الأخرى - فإن الحكماء القدماء كأفلاطون وفيثاغورس وهرمس ذهبوا - على ما يعتقد - إلى أن لكل من الأفلاك والعناصر والبسائط رباً فى عالم النور وهو عقل مدبر لذلك النوع يفيض عليه من نوريته وما هذه الأشياء التى نراها ونحسها إلا ظلالا لهيئات نورية ونسب معنوية فى تلك الأرباب النورية » ، « والظاهر أن عالم النور هنا ما هو إلا عالم المثل

(١) حكمة الإشراق - القسم الثانى - المقالة الثانية . الفصل الحادى عشر .
(٢) المورد الثانى التلويح الثالث .
(٣) شارح هيا كل النور (مخطوط) .

الأفلاطونى وأن الأرباب ما هى إلا المثل ، وكلهم - أى العقول - أنوار مجردة إلهية أى هى لمع من أنوار ذاته تعالى » (١) .

(ب) — الناحية الكشفية: وعلى الرغم من هذه الأدلة التى سقناها والتى يحشدها فى حكمة الإشراق وفى غيره من الكتب الإشراقية فإنه وأتباعه من معتنقى المثالية الأفلاطونية لا يعتمدون على الحجج المنطقية فى إثبات المثل بل هم يعتقدون أن المشاهدة وحدها تكفى .

« وليس اعتقاد « أفلاطن » وأصحاب المشاهدات - كفيثاغورس وأنباذ وقليس وهرمس - بناء على هذه الإقناعيات بل على أمر آخر . وقال « أفلاطن » : « إنى رأيت عند التجرد أفلاكا نورانية » ، وهذه التى ذكرها بعينها السموات العلى التى يشاهدها بعض الناس فى قيامتهم ، « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ، وبرزوا لله الواحد القهار (٢) » . ومما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ، ما صرح به « أفلاطن » وأصحابه (٣) أن النور المحض هو عالم العقل ، وحكى عن نفسه أنه يصير فى بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى فى ذاته النور والبهاء ، ثم يرتقى إلى العلة الإلهية المحيطة بالكل ، فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها ، ويرى النور العظيم فى الموضع الشاهق الإلهى » (٤) .

ويذكر فى نص آخر (٥) « وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لا يشاهدها من أشياعهم ، ولم يكن ذا مشاهدة وتجرد إلا اعترف بهذا الأمر ،

(١) الدوانى فى شرحه على الهياكل .
(٢) سورة إبراهيم آية ٤٩
(٣) يروى فورفوريوس عن أفلوطين أنه جذب أربع مرات .
(٤) حكمة الإشراق فصل ١١ مقالة ثانية فقرة ١٧١ .
(٥) حكمة الإشراق، فصل ١١ مقالة ٢ .

وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا، و«أفلاطن، ومن قبله سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثا ذيمون وأنباذ وقليس كلهم يرون هذا الرأى، وأكثرهم صرح بأنه شاهدها فى عالم النور، وحكى «أفلاطن» عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا، وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين فى أمور فلكية فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شىء شاهدوه فى أرصادهم الروحانية، وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين فى إنكار هذه الأشياء عظيم الميل إليها [إلى طريقة المشائين] وكان مصرا على ذلك لولا أن رأى برهان ربه، ومن لم يصدق بهذا وتقنعه الحجة فعليه بالرياضات و خدمة أصحاب المشاهدة فعسى تقع له خطفة يرى النور الساطع فى عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التى شاهدها هرمس «وأفلاطن، والأضواء المينارية ينابيع الخرة»(١) والرأى التى أخبر عنها زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها فشاهدها على ما قال. وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا، حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه «خرداد»، وما للأشجار سموه «مرداد»، وما للنار سموه «أرديبهشت» وهو العقل. وهى الأنوار التى أشار إليها أنباذ وقليس وغيره».

---

(١) هذا النص يبين إلى أى حد تأثرت الإشراقية بالتراث الفارسى والهلينى، ويعبر عن اتجاه المذهب الإشراقى إلى ناحية المشاهدة التى تؤلف الحكمة الذوقية فى مقابل الحكمة البحثية المشائية. وهؤلاء الذين يذكرهم السهروردى يلقون ضوءا كبيرا على مصادر مذهبه. وعبارة «الأضواء الميناوية ينابيع الخرة ...» تشير إلى تقسيم الكون فى الأبستاق Avesta الكتاب المقدس عند الزرادشتيين، وهو يقسم الكون إلى طائفتين كبيرتين ميفياوا وجائيثيا (فى الفهلوية منوك وجنيك) أى السماويات والأرضيات وهذا الإشعاع هو المنويت وهو الذى يولد الخرة (النار المعقولة) التى فتن بها زرادشت ولفظ خرا هو الصورة الفارسية للفظ «خفرته» ظهور ماهية النار التى تمثل إشعاع الملوك والكهنة فى الديانة المزدكية. «راجع نيبرج — المجلة الآسيوية، إبريل ويونيو سنة ١٩٢٩.

ويتضمن هذا النص الأمور التالية:

أولا: أن إثبات وجود الأنوار المجردة أو المثل النورية لا يستند إلى الناحية البحثية وحدها، بل إلى عنصر آخر وهو المشاهدة الشخصية التى تتاح للواصلين الذين يحاولون أن يقصوا أخبارها على من لم يشاهدوها — وإن عز على اللفظ أن يعبر عما هو فوق اللفظ والوصف. ويجد هؤلاء فى الرمز متسعا لما يذيعون، وقد اتبع هذا الطريق الرمزى أفلاطون وفيلون السكندرى وأفلوطين وكثيرون غيرهم(١)».

ثانيا: والدليل الثانى على صحة نسبة الأنوار وإثبات وجودها هو مشاهدة الحكماء لها إذ أنه لا يعقل أن يكذب هؤلاء الحكماء وهم أساطين الحكمة.

ثالثا: والأمر الثالث أننا ما دمنا نقبل رصد الأمور الفلكية ونصدقها فلماذا لا نقبل أقوال أساطين الحكمة؟ ويُرَدّ على هذا بأن الأمور الفلكية تخضع للإدراك البصرى أو لعمليات رياضية يقينية.

٣ — المُثل والكليات:

ولقد تعرض القائلون بالمثل لمبحث الكلى وهل هو معنى قائم فى الذهن على ما يذهب التصوريون، أو أنه قائم فى الأعيان على ما يقول به الواقعيون؟ أو أنه مجرد إشارة إلى الواقع، وأن لفظ الكلى لا يشير إلا إلى مجرد الاسم فقط كما يذهب الاسميون؟ وكان هذا المبحث مثار جدل طويل بين المثاليين والمشائين فى العصور المتأخرة للفلسفة اليونانية. ويتدخل السهروردى فى هذه المناقشات الدائرة حول المثل وهل هى قائمة فى الأعيان أو فى الأذهان ويرد على المشائين قائلا(٢): «ولا تظن أن هؤلاء الكبار ذهبوا إلى أن الإنسانية لها عقل هو

---

(١) راجع دائرة معارف الدين والأخلاق — مادة Symbolism: الرمزية.

(٢) حكمة الإشراق، فصل ١١، مقال ٢.

صورتها الكلية ، وهو موجود بعينه فى الكثيرين فكيف يجوز أن يكون شىء ليس متعلقا بالمادة ويكون موجودا بعينه فى المادة ، ثم يكون شيئا واحدا بعينه فى مواد كثيرة وأشخاص لاتحصى؟ » وهكذا يرد الاعتراض المشائى الأول وهو أن المثل وهى صور كلية - إن صح وجودها - فهى قائمة بذاتها ولا يمكن القول بأنها منبثة فى أفراد كثيرين إذ كيف يتعلق ما ليس بمادة بما هو مادى [1] .

ويستطرد فيقول « ولا أنهم حكموا بأن صاحب الصنم الإنسانى مثلا أوجد لأجل ما تحته حتى يكون قالبا له بلا معنى ، فإنهم أشد الناس مبالغة فى أن العالى لا يحصل لأجل السافل ؛ فإنه لو كان كذا مذهبهم للزمهم أن يكون للمثال أيضاً مثال آخر إلى غير نهاية » .

---

(١) فى المطارحات المشرع الخامس- فصل ٩ يذكر :

« ...ورب النوع وإن كان له عناية بالنوع على رأى الأقدمين ليست عناية تعلق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالعقول عندهم تنقسم إلى الأمهات فى السلسلة الطولية التى هى الأصول ، وإلى الثوانى الذين هم أرباب الأنواع . والنفس الناطقة تنقسم إلى نفس دائمة العلاقة ، كنفس الفلك ، وإلى نفس غير دائمة العلاقة كنفس الإنسان . وربما سموا رب كل نوع باسم ذلك النوع ، ويسمونه « كلى ذلك الشىء » ولا يعنون به الكلى الذى نفس تصور معناه لا يمنع الشركة ، ولا أنا إذا عقلنا الكلى فمعقولنا نفس ذلك الشىء الذى هو صاحب النوع ، ولا أن لصاحب النوع يدين ورجلين وأنفا ، بل يعنون به الكلى . فمعقولنا نفس ذلك الشىء الذى هو صاحب النوع ، ولا أن لصاحب النوع يدين ورجلين وأنفا ، بل يعنون به أنه ذات روحانية والنوع الجسمانى ظلها وهو كصنم لها ، والنسب الجسمانية فى النوع الجسمانى إنما هى كظلال نسب روحانية وهيئات نورية فى ذاته . ولما لم يصح له حفظ صنمه فى شخص معين لضرورة الوقوع تحت الكون والفساد ، فيحفظه بشخص منتشر ، فهو كلى بمعنى أنه « أم النوع » ونسبته إلى الكل سواء بأنه صاحبه وممد كمالاته ، وحافظ النوع بالأشخاص التى لا تتناهى . فإذا سمعت أنباذ وقليس وأغاثاذيمون وغيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ولا تظن أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسمانى أوله رأس ورجلان وإذا وجدت هرمس يقول « إن ذاتا روحانية ألقت إلى المعارف فقلت لها : من أنت فقالت أنا طباعك التامة ، فلا تحمله على أنها مثلنا » .

وهذا هو الاعتراض الثانى الذى أشار إليه ورد عليه بأنه لا يجوز أن تكون المثل قد وجدت من أجل الأفراد التى تندرج تحتها ، لأن العالى لا يوجد من أجل السافل ؛ وهـــذه الفكرة الأفلاطونية قد استغلها أفلوطين كل الاستغلال فى نظريته فى الفيض .

وثالث الاعتراضات القول بأن المثل مركبة ، وذلك يقضى بأنها قابلة للانحلال فى وقت ما . والرد على ذلك أنها ذوات بسيطة نورية على الرغم من أنه لا يمكن تصور الأفراد التى تندرج تحتها إلا على أنها كثرة مركبة . « ولا تظن بأنهم يحكمون بأنها مركبة حتى يقال إنه يلزم أن تنحل وقتا ما ، بل هى ذوات بسيطة نورية وإن لم تتصور أصنامها إلا مركبة . » .

والاعتراض الرابع عن المماثلة ، وقد بين فيه أن المثال يتفق مع الممثل من وجه ويختلف عنه من وجه آخر ، وذلك ما سلم به المشاؤون عند تعرضهم لمشكلة المعانى والكليات الذهنية وكيف أنها - وهى مجردة - مطابقة للأفراد فى الأعيان ، وهذا هو معنى المشاركة الذى أشار إليه أفلاطون .

« وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه - فالمثال يجب أن يخالف الممثل من وجه ويطابقه من آخر ، والمنازعون يسلمون ذلك - فإن المشائين سلموا أن الإنسانية للكثيرين وهى مثال ما فى الأعيان مع أنها مجردة وما فى الأعيان غير مجرد ، وهى غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما فى الأعيان . » .

ويثير السهروردى أيضا مشكلة التداخل بين المثل ؛ فكيف يمكن أن يتركب مثال الإنسانية من الحيوانية وكون الإنسان ذا نطق وذا رجلين [1] وهو يجيب على ذلك بقوله :

---

(١) ويتكلم عن وحدة المثال وتكثره فى المقالة الثانية فينفى الكثرة والوحدة عن المثال لانطباقه عليهما معا « إذا سموا فى الأفلاك كرة كلية وأخرى جزئية لا يعنون به الكلى المشهور فى المنطق فتعلم هكذا ، وأما الذى احتج به بعض الناس فى إثبات المثل من أن الإنسانية بما هى إنسانية ليست بكثيرة فهى واحدة ، كلام غير مستقيم ، فإن الإنسانية بما هى إنسانية لا تقتضى الوحدة =

« إن كل شىء يستقل بوجوده له أمر يناسبه . » ولكن يبقى الغموض والشك محيطين بهذه المشكلة القائمة وهو ما لم يستطع أفلاطون نفسه أن يزيله على الرغم من أنه وصل فى التحليل إلى حد إقامة مثل لأبسط الأشياء إلى أن أوجد مثلا خاصة بالشعر والأقذار .

« ولا يلزمهم أيضا أن يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشىء ذا رجلين[1] بل كل شىء يستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس ، فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر بل يكون نور قاهر فى عالم النور المحض له هيئات نورية من الأشعة ، وهيئات من المحبة واللذة والقهر وإذا وقع ظله فى هذا العالم يكون صنمه المسك مع الرائحة أو السكر مع الطعم ، والصورة الإنسانية مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل » . وقد يزيل هذا النص بعض الغموض الذى يحيط بالمشكلة ، ذلك أن السهروردى لم يسلك الطريق الذى اتبعه أفلاطون حين أغرق فى التحليل وأقام مثلا للدقيق من الأشياء ، بل إنه جعل للمثل أو للأنوار القاهرة كما يسميها هيئات نورية شعاعية وهيئات من اللذة والمحبة والقهر ، هذه الهيئات إذا فاضت وأشرقت على عالم الأجسام تآلفت وتناسقت وحصل الشىء مع خصائصه المختلفة ، أى أن وحدة الشىء المادى وتناسقه يرجعان إلى فيض الهيئات النورية فهى التى تشارك فى إقامة خصائصه وتجميعه

= والكثرة بل هى مقولة عليهما جميعا ، ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية الوحدة فما كانت الإنسانية مقولة على الكثيرين ، وليس إذا لم تقتض الإنسانية الكثرة يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة ، بل نقيض الكثرة اللاكثرة ، وعدم اقتضاء الكثرة اللاكثرة ، ونقيض اقتضاء الكثرة إنما هو لا اقتضاء الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة ، ثم لا ينتج المطلوب ، إذ الإنسانية الواحدة المقولة على الكل إنما هى فى الذهن لا تحتاج لأجل الحمل إلى صورة أخرى وما قيل إن الأشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب أن يكون أمرا كليا قائما بذاته ، بل للخصم أن يقول الباقى صورة فى العقل وعند المبادى ، ومثل هذه الأشياء إقناعية » .

(١) حكمة الإشراق مقال ١١ ، فصل ٢ .

على نحو معين بحيث تحفظ عليه وحدته[1] .

ولكن يبقى أمر واحد ، وهو هل اتجاه هذه الأشعة إلى تحقيق وحدة الجسم المادى نتيجة للصدفة أم للضرورة المرسومة ؟ والأمر الثانى لا يمكن إقراره لأن العالى لا يوجد من أجل السافل حسب ما قرر أفلاطون وأفلوطين والسهروردى نفسه ، يبقى إذن أن هذا الفعل نتيجة للصدفة المحضة ، وهذا مايشير إليه أفلاطون دائما من أن عالم الأجسام أو الأشباح هو عالم الاتفاق والصدفة المحضة .

ويتمم عرضه لمسألة الكليات فيذكر « أن فى كلام المتقدمين تجوزات ، وهم لا ينكرون أن المحمولات ذهنية وأن الكليات فى الذهن ، ومعنى قولهم إن فى عالم العقل إنسانا كليا أى نورا قاهرا فيه اختلاف أشعة متناسبة تكون ظله فى الأعيان صورة الإنسان وهو كلى لا بمعنى أنه محمول بل بمعنى أنه متساوى نسبة الفيض على هذه الأعداد ، وكأنه الكلى وهو الأصل ، وليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه ، فإنهم معترفون بأن له ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما » .

٤ — ولم يسلم موقف السهروردى من المثل الأفلاطونية من نقد تابعيه وتلامذته ، فهذا الشيرازى صاحب الأسفار الأربعة والإشراقى المتعصب للإشراقية كمذهب وطريقة يقول بعد أن أشار إلى موقفه[2] : « هذه أقوال هذا الشيخ المتأله فى هذا الباب ولا شك أنها فى غاية الجودة واللطافة ، ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الإجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه

(١) هذه الهيئات النورية هى التى تمنح الشىء الصفات الثانوية : الشكل ، اللون ، الحجم ، الوزن الخ . . . Secondary qualities

(٢) الأسفار الأربعة ، ص ١٢٥ .

الأنوار العقلية أهى من حقيقة أصنامها الحسية ، حتى أن فردا واحدا من أفراد النوع يكون مجردا والباقى ماديا ، بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثالا لنوع مادى لا مثلا لأفراده » .

من هذا النص يتضح أن الشيرازى لم يفهم موقف السهروردى من المثل الأفلاطونية فهما جيدا ، وذلك يرجع إلى غموض نصوص الشيخ الإشراقى بهذا الصدد ، فهو وإن كان يقصد حقا ما ذهب إليه أفلاطون من أن المثل هى نماذج للأفراد التى تندرج تحتها ، وأنها مثل للأنواع لا للأفراد كل على حدة ، إلا أن التواء النصوص وغموضها بسبب العبارات التى يحشدها لإيضاح المذهب الإشراقى فى ثنايا مذهب أفلاطون جعل استخلاص مذهبه فى المثل صعبا إلى حد ما . ولكن المثال الأفلاطونى ليس ماديا بل هو أنموذج مجرد للنوع . والشيرازى نفسه يخطىء فى عرض نظرية أفلاطون فى المثل فيقول « ولكن أفلاطن ، يرى أن الأرباب العقلية من نوع أصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع » . والحق أن أفلاطون لا يرى هذا الرأى إذ أن المثال ليس من نوع الأفراد إذا كان يقصد بهذا أن يكون المثال ماديا كالأفراد ، أما إذا قصد بلفظ (النوع) النوع المنطقى ، Species أى أن يكون المثال نموذجا مجردا للأفراد التى تندرج تحته فهذا صحيح ، وهذه الأفراد المادية هى أشباح وظلال للمثال ، وأنها تختلف عن هذا المثال من حيث المادية والبعد عن التجرد ، فليس المثال إذن واحدا مجردا من أفراد النوع وباقى الأفراد مادية ، أو أن المثال المجرد يمثل كل فرد على حدة من الأفراد المادية ، بل هو يمثل النوع الذى تندرج تحته الأفراد المادية كما أشرنا [1] .

(١) المطارحات ، الفصل الخامس المشرع التاسع .

« ... يجب أن يكون لكل نوع من أنواع النبات شىء واحد مدرك مجرد عن المادة معين فى حقه ، وسموه صاحب النوع القايم . . . وللحيوانات أصحاب أنواع ونفوس حيوانية أيضا وبالإنسان صاحب نوع وهو عقله الفياض عليه ، وله نفس ناطقة ، لأن مزاجه أتم وأكمل ، =

أما تسمية الإشراقيين المثال [1] برب النوع فهى تشير إلى أن هذه المثل نماذج لأفراد الأنواع . يقول [2] قصاب باشى زاده « ويسمونه أى المثال رب النوع عند الإشراقيين وبالطباع التامة عند المشائين ، ويعبر عنه فى لسان الشرع الشريف بملك الجبال وملك الأمطار وملك البحار . وقال بعض من الإشراقيين : المثل الأفلاطونية جوهر مجرد لها هيئات نورية إذا وقع ظله فى هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته ، والسكر مع طعمه أو الإنسان مع اختلاف أعضائه » .

وهذا النص أفلاطونى النزعة يوجز نظرية أفلاطون فى المثال إيجازا صحيحاً ويفسر موقف الإشراقيين الحقيقى من المثل وكيف أنهم قبلوها عن حقيقة واقتناع . ومن هذا يتبين أن نقد موقف السهروردى لا أساس له من الصحة ،

= فصاحب نوعه أيضا أقوى وأشرف . . . وصاحب النوع عنايته بجميع أبدان نوعه . . . والفرس كانوا أشد مبالغة فى أرباب الأنواع حتى أن النبتة التى يسمونها « هوم » التى تدخل فى أوضاع نواميسهم يقدسون صاحب نوعها ويسمونه « هوم إيزاد » وكذا لجميع الأنواع ، وهرمس وأغاثاذيمون وأفلاطون لا يذكرون الحجة على إثباتها ، بل يدعون فيها المشاهدة ، وإذا فعلوا هذا ليس لنا أن نناظرهم ، وإذا كان المشاؤون فى عالم الهيئة لا يناظرون بطليموس وغيره حتى أن أرسطو يعول على أرصاد بابل ؛ ففضلاء بابل ويونان وغيرهم كلهم ادعوا المشاهدة فى هذه الأشياء فالرصد كالرصد والأخبار كالأخبار ، وتأتى التوسل بالرصد الجسمانى كتأتى التوسل بالرصد الروحانى » .

« ..ولا يقول المحققون منهم إن لكل عرض من الأعراض صاحب نوع قايما بل للأنواع الجوهرية ، ..ولا يقولون إن أصحاب الأنواع إنما حصلت ليكونوا مثالا لما تحتها وكقالب ، فإن عندهم الأنواع الجسمانية أصنام وظلال لها ولا نسبة بينها فى الشرف.. » .

(١) رب النوع ، يذكر الشيرازى أن هذه التسمية نقلها الإشراقيون عن أفلاطون ، والواقع أنهم تأثروا بالفرس فى هذه التسمية كما أشار الشيرازى نفسه إلى ذلك فى النصوص التى أوردناها .

(٢) قصاب باشى زاده ، رسالة فى المثل الأفلاطونية ، والمثل المعلقة ٩٤ م مجاميع ، مخطوط دار الكتب (القاهرة) .

إلا أن هناك بعض التفاصيل الدقيقة فى طريقة فهم السهروردى المذهب وتطبيقه فى نظرية الفيض ، ذلك أن الشيخ الإشراقى كان متأثراً بالأفلاطونية المحدثة أيضاً ، وأفلوطين يعتقد أن الأجسام تكونت من الأشعة الخامدة بعد ذبولها ، وهكذا يروى السهروردى — وفى هذا الموقف ابتعاد بعض الشىء عن الموقف الأفلاطونى الأساسى فى طريقة العرض فقط — ذلك أن اعتبار تكوين الأجسام من الأشعة الخامدة لا يقيم فاصلا حقيقياً بين العالم العقلى والعالم الحسى . أما عند أفلاطون فهناك فصل تام بين العالمين ، والواقع أن التمييز موجود فعلا بين العالمين عند السهروردى وأفلوطين ، ويبدو واضحا لو ألقينا جانبا ذلك التعبير الرمزى الذى يشير إلى وجود الأجسام من الأشعة الخامدة ؛ فالأشعة الخامدة هى الظلام أى أنها لا تستحق أن تسمى « أشعة » أبدا ، والظلام هو بمثابة اللاوجود للنور ، وعلى ذلك تصبح الأجسام لا وجودا من حيث الحقيقة بالنسبة للعقول النورانية أو المثل الأفلاطونية بمعنى آخر ، وإذاً فليس هناك اختلاف جوهرى بين الموقفين مهما قيل عن موقف السهروردى من أنه يؤكد وجود الأجسام بإفاضة الهيئات النورية عليها ، ولا يمكن من ناحية أخرى أن نسلم بأن الأشعة الروحية تذبل وتتحول إلى ظلام فالوجود الروحانى لا يمكن أن يصبح لا وجودا أبدا ، مهما عرض السهروردى أو أفلوطين لما يشير إلى ذلك فى نصوصهما ، فإن كلا منهما يستعمل الأسلوب الرمزى ولا يمكن أن يسلم أحدهما بما يناقض مذهبه بأى حال . وقد استشهد البعض بنصوص للسهروردى تدل — فى اعتبارهم — على اعترافه بوجود الأجسام اعترافا يحيد بمذهبه عن المثالية الأفلاطونية ، وخصوصاً فيما يتعلق بالعلاقة بين النفس والجسد (١) ولكن هذه النصوص لا تخرج عما

(١) حكمة الإشراق مقالة رابعة « النور الإسفهبذ لما رأى ضوء سراج البدن تعلق به وإن كان البدن وقواه من أعدى عدوه ، فالنور الإسفهبذ وإن لم يكن مكانيا ولا ذا جهة إلا أن الظلمات التى فى صيصته أى القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن ولكونها فروعا له » .

قصد إليه السهروردى حينما وضع مذهبه فى الإشراق .

٥ — الطباع التامة : والسهروردى يطلق على المثل الأفلاطونية أيضا اسما آخر وهو الطباع التامة ، وهذا اللفظ ليس إشراقيا خالصا إذ أن أحد مؤرخى الإشراقية يرجعه إلى المشائين ، يقول قصاب باشى زاده (١) :—

« ويسمونه [أى المثال] رب النوع عند الإشراقيين وبالطباع التامة عند المشائين » . والمقصود من هذا الاصطلاح هو أن هذه المثل أو العقول على رأى المشائين الإسلاميين هى طبائع بسيطة تامة تعتبر كأصول أو كنماذج للموجودات » . ويذكر فى المطارحات (٢) « أنه قد ألقيت إلى هرمس رؤيا ذكر فيها « أن ذاتا روحانية ألقت إلى [أى إلى هرمس] المعارف فقلت لها : من أنت ؟ فقالت : أنا طباعك التامة » .

وقد جاء فى نص من كتاب منسوب (٣) خطأ لهرمس « أتانى آت فى منامى بأحسن صورة . . . قلت له : ومن أنت ؟ قال طباعك التامة . فإن أردت أن ترانى فادعنى باسمى قلت : وما الاسم الذى أدعوك به ؟ واستطرد قائلا : « فكان الحكماء يتعهدون [يتعاهدون] ذلك من روحانياتهم فى كل سنة مرة أو مرتين إجلالا لطباعهم التامة . . . قال أرستطاليس : « إن لكل واحد من الحكماء قوة وتأييد من الروحانية تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمة . . . ولكل ملك قوة وتأييد من ملك عال رفيع يتصل وصله بنجم ملكه العالى . فكان الحكماء والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والأسماء ، فكانوا يظهرون لهم ويعينونهم فى عملهم وحكمتهم ويقومون بتدبير ممالكهم ، وقد جاء فى كتاب

(١) راجع رسالة فى أحوال الإشراقيين ، قصاب باشى زاده .
(٢) نشرة هنرى كوربان لمجموعة الرسائل الميتافيزيقية جـ ١ ص ٤٦٤ استانبول سنة ١٩٤٦
(٣) يسمى الاسطماخس .

التقديسات (١) ذكر دعوة للطباع التامة «أيها السيد الرئيس والملك القديس والروحانى النفيس أنت الأب الروحانى والوالد المعنوى اللابس من الأنوار الإلهية أسناها، الواقف من درجات الكمال فى أعلاها . أسألك بالذى منحك هذا الشرف العظيم ووهبك هذا الفيض الجسيم ألا ما تجليت لى فى أحسن المظاهر وأريتنى نور وجهك الباهر وتوسطت لى عند إله الآلهة بإفاضة نور الأسرار، ورفعت عن قلبى ظلمات الأستار بحقه عليك ومكانته لديك» .

ونرى من جملة هذه النصوص أن السهروردى وأتباع مدرسته يوردون تسمية جديدة وهى «الطباع التامة» ، وأن هذه التسمية لم ترد فى كتب السهروردى الرئيسية وأننا إذا قارنا بين هذه النصوص والنص الذى يورده فى الهياكل (٢) فسنرى تشابها أساسيا بين النصين فالطباع التامة هى العقل الفعال أو هى روح القدس فى كتاب الهياكل، وربما أراد الإشراقيون «بالطباع التامة» المثال النورانى العرضى المكلف بالنوع الجرمى أو الإنسانى فيكون العقل الفعال أو رب النوع الإنسانى «طباعا تاما» بالنسبة للإنسان .

٦ — المثــل المعلقة : عرضنا للكلام عن المثل الأفلاطونية ووضعها فى المذهب الإشراقى، غير أن هناك نوعا آخر من المثل يسميه الإشراقيون «بالمثل المعلقة» ، وهى موجودات وسط بين عالم المثل أو عالم الأنوار العقلية، وعالم الموجودات الحسية، ويتعين علينا أن نحدد مركزها ووضعها الأنطولوجى فى سلسلة الموجودات النورانية والظلمانية . يذكر أحد الإشراقيين عنها (٣)

---

(١) كوربان — من محاضرة بالفارسية بعنوان روابط حكمة إشراق وفلسفة إيران باستان ص ٥٧ طهران سنة ١٩٤٦ .

(٢) «ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية والعملية روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال» . هياكل النور ص ٦٥ — تحقيق المؤلف سنة ١٩٥٧ (السلسلة الإشراقية) .

(٣) قصاب باشى زاده ، رسالة فى المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة ٥٩ م مجاميع مخطوط دار الكتب (القاهرة) .

«وأما المثل المعلقة فواسطة كالمرآة بين عالم المحسوس والمعقول ينطبع عليها من عالم العلو فوقها ومن عالم السفل تحتها، وفيها لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والروايح مثال قائم بذاته ؛ فإن جميع [ما] يرى فى المنام أو يتخيل فى اليقظة بل يشاهد فى الأمراض، وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التى لا تحقق لها فى عالم الحس، كلها من عالم المثل، . . . . وفيها مدن ومن جملة تلك المدن جابلق وجابرص وهورقلياء ذات العجائب . ونقل علامة الشيرازى فى شرحه على حكمة الإشراق حد يثا عن النبى ﷺ : «ألا إن جابلق وجابرص من عالم عناصر المثل وهورقلياء من عالم أفلاك المثل، والفرق بينهما أن المثل المعلقة ليست مثل أفلاطون، لأنها من عالم الأشباح المجردة، منها ظلمانية ومنها نورانية، وأما مثل أفلاطون فهى نورية من عالم العقل تتعلق بجميع أبدان النوع مدبرة له، ولا تتألم بخلاف النفس الناطقة» .

ويتضح من هذه النصوص أن المثل المعلقة موجودات وسط بين المثل النورية والموجودات الحسية، تنطبع فيها موجودات من عالم الأجسام وأخرى من عالم المثل.

ويعرض السهروردى لنظريته فى المثل المعلقة فى «حكمة الإشراق» ، فيقسم النفوس إلى : كاملين ومتوسطين وأشقياء، وهناك متوسطون فى العلم والعمل، وكاملون فى العمل ناقصون فى العلم، وكاملون فى العلم ناقصون فى العمل . وأفراد هذه الطائفة الأخيرة من النفوس «قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التى مظهرها بعض البرازخ العلوية أى الأجرام الفلكية وتكون لهم فى هذه الحالة القدرة على استحضار الأطعمة، والصور المليحة، والسماع الطيب وغير ذلك» . «ويبقون فى هذا المقام، أى فى عالم المثل المعلقة، طالما لم تستكمل نفوسهم بالحكمة النظرية، وينتقلون من فلك إلى آخر حتى يصلوا إلى عالم النور المحض . وأما الأشقياء فإنهم يبقون فى دار الشقاء والعذاب» . «وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم

جثيا وأصبحوا فى ديارهم جاثمين ـ سواء كان النقل حقا أو باطلا فإن الحجج على طرفى النقيض فيه وإبطاله ضعيفة ـ (١)، إذا تخلصوا عن الصياصى البرزخية يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب أخلاقها . أى أن هؤلاء الأشقياء يظلون معلقين فى مقام المثل المعلقة ، تتجاذبهم الصور التناسخية المختلفة إلى أن يتطهروا من ذنوبهم ، وهذه الصور المعلقة التى ينعم فيها المتوسطون ويشقى فيها الأشرار لا تساوى فى الدرجة مُثل أفلاطون . « والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون نورية ثابتة فى عالم الأنوار العقلية ؛ بل هى مثل معلقة فى عالم الأشباح المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء ومستنيرة للسعداء ، وهذه الصور المستنيرة هى الصور الحسية التى يتلذذ بها المؤمنون كما وعدهم الكتاب المقدس ، من حور عين إلى غلمان بيض مرد وجنات ونعيم . »

ويقرر شارح حكمة الإشراق أن « أفلاطن ، وسقراط وفيثاغورس قالوا بالمثل المعلقة إلى جانب المثل النورية العقلية ، وهم يطلقون على المثل المعلقة اسم المثل الخيالية المعلقة لا فى محل ، ومظهرها البرازخ العلوية ، وأنها جواهر مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر والتخيل النفسى أى بمعنى أنها مظاهر لهذه المثل الموجودة فى الأعيان لا فى محل .

٧ — وإذن فنحن أمام وضع جديد فيما يختص بترتيب العوالم والموجودات ، فما هو الوضع المذهبى للمثل المعلقة ؟

يعرض الإشراقيون تقسيما جديداً للعالم ، فالعالم عالمان :

١ — عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية ، وإلى عالم العقول .

٢ — وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية وهى عالم الأفلاك والعناصر والصور الشبحية وهى المثال المعلق . « ولا يمكن إدراك المثل المعلقة بالحواس

(١) راجع الفصل الخاص بالتناسخ فيما بعد .

الظاهرة لأنها لا تنعكس على مرايا ، . ثم أنها ليس لها محل فى هذا العالم ، ولكن لها مظهراً فيه وقد تظهر على شكل جن كما يقول السهروردى : « ولما كانت الصياصى المعلقة ليست فى مرايا وغيرها وليس لها محل ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم ، وربما تنتقل فى مظاهرها ، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين ، وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند (من مدن شيروان) وقوم لا يعدون من أهل مدينة تسمى ميانج (من مدن أذربيجان) أنهم شاهدوا هذه الصور كثيرا بحيث أن أكثر أهل المدينة كانوا يرونهم دفعة فى مجمع عظيم على وجه ما أمكننى دفعهم وليس ذلك مرة أو مرتين ، بل فى كل وقت يظهرون ولا تصل إليهم أيدى الناس ، وقد جرب من أمور أخرى (وجود) صياصى غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك ، بل تكاد يتدرع بجميع البدن ، وتقاوم البدن وتصارع الناس(١)... »

وينتقل من إقراره لوجود الجن والشياطين ، وما كان شائعاً لدى العامة من الاعتقاد بوجود الأشباح تلك التى يقول عنها إنها لا تتسم بالطابع الحسى ، ومع ذلك فهى تفرض وجودها على البدن ، ينتقل من ذلك إلى التسليم بفكرة العوالم الأربعة ، التى ذكر الشيرازى أنها ترجع للحكماء الكبار « أفلاطن ، وهرمس وسقراط ، وهو لا يقر وجود هذه العوالم بالاستدلال ولكنه يثبتها بالمشاهدة خلال تجاربه الصوفية فيقول : « ولى فى نفسى تجارب صحيحة تدل على أن العوالم أربعة : (الأول) أنوار قاهرة . (والثانى) أنوار مدبرة (الإنسانية والفلكية). (والثالث) برزخيات [الأفلاك والعناصر أى عالم الأجسام] (والرابع) صور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء واللذة للسعداء . (٢) »

ورابع العوالم هذا هو عالم الخيال أى عالم المثل المعلقة وهو عالم « عظيم

(١) حكمة إشراقية — المقالة الخامسة — الفصل الثالث ص ٥١٢ طبعة طهران .

(٢) حكمة إشراقية ص ٥١٥

الفسحة غير متناه ، به جميع ما بعالم الأجسام من كواكب ومركبات ومعادن ونبات وحيوان وإنسان وزيادة أيضاً على ذلك ، ولكن هذه الموجودات الحسية ليست نسخة من موجودات عالم الأجسام ، إذ أن هذه الأجسام تتخذ نفوسا غير النفوس التى كانت فى عالم الأجسام ، وذلك على حسب مركزها بين السعداء أم بين الأشقياء .

وهذا العالم الخيالى قد ألقى ضوءا على مشكلة التناسخ ، وقدم لنا طريقا مرسوما لإقرارها وقبولها ، وذلك أن النفوس الشريرة تصعد إلى عالم المثل المعلقة . وتتخذ أجساما أخرى من أجسام الحيوان فتشقى بها وتنال عقابها وهكذا إلى أن تتطهر (١) وفى هذا العالم توجد الجنة والنار المشار إليهما فى القرآن ، وكذلك يتعلق به المعاد الجسمانى على ما ورد فى الشرائع المنزلة .

وعالم المثل المعلقة أيضا هو مصدر الأحلام ، فإن مظاهرها الحسية التى تتراءى للنائم تأتى منه « وقد تحصل من هذه المثل المعلقة الحاصلة [أخرى] جديدة وتبطل كالمرايا والتخيلات ، وقد تخلقها الأنوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها عند المصطفين » (٢)

ويمكن أن نجد أساس هذا الموقف فى تفسير الفارابى للنبوة وفى نظرية الأحلام عند ابن سينا ويتعلق بهذا العالم أيضاً ظهور الأشباح الحسية التى تعبر عن مقاصد أو صور إلهية وذلك كما أدرك موسى بن عمران الله فى الطور ، وكما أدرك النبى جبريل لما ظهر فى صورة دحية الكلبى ، أى أنه يصح أن يكون مظهرا لنور الأنوار والعقول .

وكما ذكرنا تتحقق جميع مواعيد النبوة من الجنة والنار والمعاد الجسمانى ، وقد يحصل من طبقة المتوسطين المتصلين بعالم المثل المعلقة طبقات من الملائكة ،

(١) راجع الفصل الخاص بالتناسخ .

(٢) حكمة الإشراق ص ٥١٨

ذلك لأن الملائكة أقل فى الدرجة من النفوس الكاملة فى الحكمتين النظرية والعملية ، أى أنه يضع النفس الإنسانية الكاملة المتجردة فى منزلة أعلى من منزلة الملائكة ، وفى هذا يتأثر بنظرية الإنسان الكامل (١) .

« وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها أعلى من عالم الملائكة . » (٢)

هذه صورة مبسطة لمشكلة المثل المعلقة كما يعرضها السهروردى ولا شك أنها خطيرة من حيث وضعها الوجودى ، والملاحظ على تقسيمه الرباعى للعوالم الذى أورد فيه عالم المثل المعلقة أنه لم يورد القسم الرابع فى كتبه الأخرى كالتلويحات والهياكل . يقول فى كتابه الأخير : « أعلم أن العوالم ثلاثة ، عالم تسميه العلماء عالم العقل . . . وعالم النفس . . . وعالم الجرم . . . وهو ينقسم إلى أثيرى وعنصرى . » (٣)

وهو لا يتكلم عن عالم المثل المعلقة إلا فى حكمة الإشراق ، ولا شك أن المشاكل التى عرض لها فى هذا المؤلف تتطلب أن يقرر وجود عالم رابع لكى يستطيع أن يجد فيه الحلول لها . وهناك دوافع أخرى أدت به إلى إبراز هذا العالم وهو شعور دينى بضرورة تضمين مذهبه تفسيرا لما ورد فى القرآن من شواهد حسية عن الجنة والنار والبعث الجسمانى والجن والشياطين والملائكة ومواعيد النبوة ، وظهور الروحانيات على صور حسية ، وكانت هذه المسائل ترجع إلى عقل فلك القمر عند المشائين ولكن من المشكوك فيه أن يكون هذا الوضع القلق المتهافت لعالم المثل المعلقة نتيجة لشعور دينى صادق ، ذلك لأن هذه المثل

(١) راجع الجيلى : « الإنسان الكامل » .

(٢) حكمة الإشراق ص ٥١٨ .

(٣) هياكل النور ، خاتمة الفصل الرابع من الهيكل الرابع ص ٦٤ (السلسلة الإشراقية)

لا يمكن أن تفسر تفسيراً أنطولوجيا معقولا فهى فى مركز وسط بين المثل النورية والأجسام ، ثم هى لا تتصف بصفات الأجسام الكاملة من حيث خضوعها للحواس الخمس ، ولا بمظاهر الأنوار الكاملة أو المثل العقلية من حيث إشراقاتها الدائمة ، وربما أراد بهذا الوضع مجاملة لأهل السنة فى عصره الذين اشتدوا عليه حيث كان العصر يموج بالعداء للآراء الباطنية والشيعية المخالفة لمذهب الدولة الأيوبية الرسمى وهو المذهب السنى .

وربما أيضا أراد أن يفسر مشكلة التناسخ فوضع هذا العالم لكى تتحرر فيه نفوس الصالحين وتشقى نفوس الأشقياء . ولكن كيف نفسر قوله إن صور الكواكب والعناصر التى فى عالم المثل المعلقة لا تشبه الصور الجسمية ، وهى أيضاً ليست عقلية وهذا قد يفضى بنا إلى القول بأن هذا العالم الجديد وهمى تماما .

وقد يكون الدافع للإشراقيين على قبول هذا العالم شعور عميق بالفصل التام بين عالمى النور والظلمة ، وعالم كهذا له مركز وسط بينهما يؤدى إلى التدرج بين العالمين ولو أن وجوده لا يوضح تماما أين تنتهى الضرورة ومتى يبدأ الإمكان ؟ أو كيف يصبح النور المتلاشى ظلاما ؟ وحتى إذا صح هذا الرأى فإن هذا العالم الجديد لا يحل هذه المشكلة ، وقد يكون الإشراقيون قد شعروا بضرورة إيجاد عالم أوسط يرتقى إليه المتوسطون من الزهاد توقيا من الطفرة وهو يصرح بهذا . ويقرر أن وجود هذا العالم هو نتيجة لتجارب صوفية كان قد عاناها ، وحقيقة الأمر أنه يلحق بهذا العالم بعض الوظائف التى ألحقها المشاؤون الإسلاميون بالعقل العاشر أو عقل فلك القمر وخصوصا فى اتصال المخيلة الإنسانية به .

الباب الثالث

فى المادة

الفصل الأول

تكلمنا فى الفصول السابقة عن النور ، وعرضنا بالتفصيل لتركيب العالم النورانى وإشراقاته المتعددة ونريد الآن أن نعرض لعالم الظلام ونرى كيف يصدر الظلام عن النور .

الأشعة النورانية تستمر فى الإشراق إلى أبعد مدى وتتألف منها أنوار طولية وعرضية وتترتب من العرضية منها أرباب الأنواع المادية ؛ فكيف يمكن أن يصدر الظلام عن النور وأن تنتهى الموجودات النورانية إلى موجودات ظلمانية ؟

الجواهر النورانية تتناقص شدتها النورية أى تصبح أقل من حيث الكمال العقلى فتقترب رويدا من عالم الظلام كمثل السراج الذى يذبل ضوؤه شيئا فشيئا ويتراقص للعيان فى خفوته حتى تنطفىء شعلته ويغمره الظلام ، فكذلك الجوهر النورانى والأشعة النورانية إذ أنها تتخلف عنها المادة فى نهاية مراحلها النورية .

ولا تعطينا النصوص السهروردية تفسيرا مقنعا لصدور الظلام عن النور ،

فمذاهب الفيض[١] تعجز عن أن تقيم برهانا على صحة صدور الممكن عن الضرورى ، ثم أنه فيما يختص بمذهب الإشراق لا نستطيع أن نفسر تناهى الأنوار إلى الظلمة أى العدم ، مادمنا قد هيأنا لها كل هـذه الإشراقات والانعكاسات ثم مادام أصحاب مذهب الإشراق يفرقون بين الأنوار العقلية الفائضة والأنوار الحسية من حيث الطبيعة . وليس من طبيعة المعقول أن يتناقص فى الوجود حتى يتلاشى . وحتى لو افترضنا صحة هذا القول وأنه من الممكن أن ينتج الظلام عن النور ، فإننا نجد أنفسنا أمام وصف للظلام لا يسمح بهذا ، فهو يرى أن الظلام ليس عدماً بالمعنى الأرسطى أى عدم النور فيما يمكن له التنور ، أى أنه لا وجود نسبى[٢] (لا وجود ما من شأنه أن يوجد) فهو نقيض النور المنطقى أى أنه لاوجود مطلق ، وليس الظلام على حد تعبيره مبدأ مساوقاً للنور فى الوجود على ما قرر زرادشت من أن النور والظلام مبدآن للخير والشر يصطرعان والغلبة لعالم النور .

صدور الظلام :

يصدر من نور الأنوار النور الأقرب وليس فى هـذا النور كثرة لاقتضاء ذلك وجود كثرة فى نور الأنوار ، وكذلك لا يصدر عنه برزخ أى جوهر غاسق ، لأن ذلك معناه توقف سلسلة الفيض ، لأن النور لا يصدر عن الظلام ، وليس الإشراق من طبيعة البرازخ . وإذن كيف نفسر وجود هذه البرازخ ؟

(١) المذاهب التى تقرر وجود عالم للمادة فى نهاية الفيوضات .

(٢) فرق ما بين وصف الظلام بأنه عدم النور أو أنه نقيض النور ، ففى الحالة الأولى يبقى هناك أساس (Ground) لإمكان وجود الظلام على أنه حالة ينعدم فيها النور فقط لضعفه ولكنه يصبح من ناحية أخرى حالة وجودية كأن نقول الجفاف عدم المطر فالجفاف عدم المطر ولـكنه من ناحية أخرى حالة وجودية هى الجفاف بالنسبة للأرض والزرع .

يقرر أن[١] للنور الأقرب اعتبارين : فقر فى نفسه لإمكانه بالنسبة إلى نور الأنوار ، ثم غنى بالأول لوجوبه به . أى أن هذا النور الأقرب وهو الصادر الأول عن نور الأنوار يتخذ موقفين : الموقف الأول بالنسبة إلى الواحد والموقف الثانى بالنسبة إلى ذاته فهو بالنسبة إلى كمال الواحد ناقص ـ والنقص هو الفقر وهذه جهة عقلية تساوى الإمكان ـ وبالنسبة إلى وجوبه بالأول فهو فى غنى أى فى كمال ، لفيض الأول الدائم عليه من نوريته . والغنى هنا مساو للضرورة ومعنى هذا أن للصادر الأول جهتى إمكان ووجوب أو ضرورة[٢] .

الوجوب : أما أن الصادر الأول يكون ذا غنى لوجوبه بالأول فهذا ما تقتضيه طبيعة ترتيب الأنوار فى عالم ضرورى لا محل فيه للإمكان ، ولذلك فإن مبدأ الوجوب أو الضرورة مبدأ سليم استطاع الفيلسوف أن يستغله استغلالا موفقا فى تشييد دعائم الوجود إذ الصادر الأول يصدر عنه ثان والثانى ثالث والثالث رابع وهذا حسب مبدأ الوجوب أى غنى الأول بنور الأنوار والثانى بالأول والثالث بالثانى .

الإمكان : وإذا كان مبدأ الوجوب أو الضرورة مقبولا فى مذهب تكتنفه الضرورة وتؤلف بين أركانه ، فالإمكان يعد غامضاً ولا محل له فى تشييد الوجود إلا فى غير الدائم الأزلى من الموجودات ، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نعطى تفسيرا واضحا للفكرة التى تقول بأن تعقل النور المجرد لفقره ينتج عنه هيئة ظلمانية إذ كيف نستطيع أن نقرر صدور الظلام عن النور والممكن عن الضرورى والصدور هنا ضرورى على ماذهب إليه أصحاب مذهب الفيض ، وهل تتسق فكرة

(١) برزخ ـ البرزخ لغة هو الحد الفاصل أو الشىء الذى يحجب بين شيئين ، أى ما هو جسم ويمكن الإشارة إليه إشارة حسية ، وهو ظلمة محضة وليس إمكانا بالمعنى الأرسطى أى نورا بالقوة ، والمعنى الآخر للبرزخ أنه الحد الفاصل بين العالم الأرضى والعالم السماوى .

(٢) اللمحات ص ١٢٥

الإشراق الضرورى مع الإمكان ؟ إن التفسير الوحيد الذى يعطيه لنا السهروردى هو أن « النور الأتم يقهر النور الأنقص ، فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذى لا برزخ أعظم منه ، وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو لظلمة فقره ، ولسنا نعنى بالظلمة إلا ما ليس بنور فى ذاته ههنا(١) » .

ويورد فى موضع آخر(٢) : « وإذ لا يصدر من الحق الأول إلا واحد فإن استمرت السلسلة فى اقتضاء الواحد فلا ينتهى إلى الجسم أبدا ولا يوجد ، ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة فى واحد . وأيضا لا تصدر كلها عن عقل واحد ... »

« أخيرا إذ علمت أن لكل معشوق آخر ، فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه ووجوب بالأول ، ويعقل الاعتبارين وذاته ، قالوا فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته إلى الحق الأول يقتضى أمراً أشرف وهو عقل آخر ، وبتعقله لإمكانه من نفسه أمرا آخر هو جرم الفلك الأقصى ، إذ الإمكان أخس الجهات فيناسب المادة ، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك (والشوق إليه) ، ثم من الثانى بالتثليث عقلا وفلك الثوابت ونفساً ، ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا ، إلى أن تتم الأفلاك التسعة ، والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولى المشتركة التى للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته صورها ، وباعتبار نسبة الوجود إلى المبدأ نفوسنا الناطقة ، وإنما ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة باشتراك كلها فى حركة دورية » .

وفى نص آخر فى الهياكل يذكر « النور الإبداعى الأول لا يمكن أشرف منه ،

(١) حكمة الإشراق ص ٣٣٥

(٢) التلويحات ، التلويح الثانى .

وهو منتهى الممكنات وهذا الجوهر ممكن فى نفسه واجب بالأول فيقتضى لنسبته إلى الأول ومشاهدة جلاله ، جوهرا قدسياً آخر ، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول جرما سماوياً ، وهكذا الجوهر القدسى الثانى يقتضى بالنظر إلى مافوقه جوهرا مجردا ، وبالنظر إلى نقصه جرما سماويا ، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجرام بسيطة فلكية وعنصرية . » (١)

لقد اتضح لنا من هذه النصوص كيف ينتهى النور إلى الظلام ، وكيف تنشأ المادة عن العقل والتغير عن الثبات فيوجد إلى جانب سلسلة الموجودات النورية سلسلة من الموجودات الظلمانية أو المادية ، تتكون فى أعلى مراتبها الأفلاك والأجرام السماوية وهى الصادرة عن ظلام العقول العليا ، وهذا موقف يعوزه البرهان والمنطق ، ولكنه من ناحية أخرى يتخذ من الواقع الحسى دعامة قوية . فالسهروردى يقرر فى مواضع كثيرة من حكمة الإشراق والتلويحات (٢) والهياكل أن استمرار الفيض النورانى لا يؤدى إلى إيجاد الأجسام ولذلك فهو يقبل فكرة صدور المادة الأفلوطينية ويقيمها على فكرة الإمكان كما بينا ، ويمكن ترتيب هذه القضايا على النحو التالى .

استمرار الفيض النورانى لا يؤدى إلى الجسم ، ولكن الجسم موجود ، ولما كان الفيض هو الذى يشيد الوجود إذن يجب أن يتضمن الفيض النورانى إشارة إلى التكوين المادى .

وإذن فوجود الجسم ناشئ عما تقرره القضية التى تشير إلى المحسوس المشاهد ، وعلى ذلك فالنتيجة أنه يجب أن يتضمن الفيض ناحية تشير إلى صدور المادة ، أى أن المشكلة قد بدأت من وجـــود واقع حسى يراد تبريره وتفسير اتصاله بالترتيب الوجودى ، فأمامنا هذا الإلزام أى أن علينا أن نقدم إيضاحا عن عالم

(١) الهيكل الرابع ، الفصل الثالث ص ٦٣ .

(٢) التلويحات ، التلويح الثانى (أوردنا النص) .

الأجرام موجود بالفعل ، وهذا هو التبرير الوحيد الذى يقدمه أصحاب مذهب الفيض ، يرتبون فيه صدور المادة عن المعقول . والرأى فى ذاته لا يخضع لمنطق أو برهان إذ لا يعقل صدور الضد عن الضد أو الجمع بينهما فى ترتيب الموجودات . وقد يثير هذا الموقف تساؤلا آخر وهو هل يؤدى بنا النقص فى شدة النورية(١) واعتبار فقر الجوهر النورانى بالنسبة إلى ما فوقه ، هل يؤدى بنا ذلك إلى تقرير وجود الأجسام ؟ الواقع أن لا ، لأن اعتبار النقص فى الكمال أو النورية ينتظم سلسلة الموجودات بأسرها فى حركة نازلة . وأمر آخر وهو أن اعتبار الفقر فى ذاته أو الاحتياج للغير لا يؤدى بالمحتاج أو المستفيد إلى أن يصدر عنه ما هو من غير طبيعته وحتى هو لا يملك أن يصدر عنه ما ينافى طبيعته ،فالشىء ذو الطبيعة المعينة لا يصدر عنه ماهو مباين لهذه الطبيعة ، ولكننا هنا بصدد موقف تتحكم فيه ثنائية (٢) الروح والمادة أو النور والظلام ، ويشيد الظلام فيه قسما من الموجودات الواقعية الحسية ، فهل يؤدى بنا هذا إلى الجمع بين المتناقضين (الظلام والنور) فى فكرة الوجود ؟ وهل يقترب الموقف الإشراقى فى هذه النقطة من فكرة المطلق عند هيجل وكيف أنه يجمع بين المتناقضين ؟ وكذلك فكرة الحقيقة عند برادلى ، وكيف أنها تبدو فى الظاهر متآلفة وحينما نحلل فكرتها نجد أنها تجمع بين المتناقضات (٣) .

ويبدو أن فكرة صدور المادة عند السهروردى ترجع إلى ابن سينا ثم إلى أفلوطين ، ذلك لأن أفلوطين يقول بالمبادئ الثلاثة : العقل والنفس والجسد

---

(١) التلويحات ، التلويح الثانى (أوردنا النص) .

(٢) فى الهيكل الخامس ص ٧٧ يشير إلى هذا المعنى وأن الجوهر تنتظمه قسمة ثنائية فهناك الجوهر النورانى والجوهر الجسمى .

(٣) راجع برادلى : المظهر والحقيقة وراجع أيضاً إقبال : « تطور الفلسفة عند الفرس » لندن ١٩٠٨ .

(Triad) والعقل الكلى والنفس الكلية والفلك المحيط . ووجود المادة فى المذهب الأفلوطينى يرجع إلى فكرة الإمكان ، واتجاه العقل الأول إلى الواحد ثم إلى ذاته وكيف أن غنى الواحد المطلق بالنسبة إلى العقل الكلى كان السبب فى إيجاد أولى صدورات المادة وهو الفلك المحيط ، وهناك مشابهة بين الموقفين فى فكرة الصدور الضرورى للمادة أو للظلام ذلك لأن العقول تتجه فى حركة لا إرادية إلى مصدر الإشعاع والإشراق ، واعتبار نقص العقل الكلى بالنسبة إلى الواحد لا ينقص شيئا من هذه الضرورة . إلا أننا نرى هنا الإمكان يصدر عن هذا العقل الضرورى ، وهذا الإمكان يتخذ صورة المادة أى الظلام .

وتفسير ذلك أن الثنائية هنا ليست حقيقية إذ ليس هناك ما يبرر صدور الظلام عن النور ، وإذا وضعنا موضع التقدير النزعة الصوفية العميقة التى تفيض بها رسائل السهروردى فسنقرر أن الظلام ليس مبدأ مساوقا للنور فى الوجود ، وأن العالم الإشراقى عالم عقلى محض ، وأن الظلام لا وجود . وإذن فالسهروردى يقترب كثيرا من الموقف الأفلاطونى الأصيل من حيث الاعتراف بالعالم العقلى ذى الموجودات الأزلية الثابتة واعتبار العالم الحسى عالم أشباح وموجودات زائلة غير ثابتة .

ولكن الذى يستوقف النظر فى موقف كهذا هو التسليم بخمود الأشعة النورانية بعد كثرة الفيوضات ، أو بعبارة أخرى الاعتراف بإمكان اضمحلال موجودات الفيض العقلى . ومهما يكن حظها من شدة النورانية والكمال العقلى، إلا أنها تشارك فى البناء العقلى للوجود ، فكيف يستقيم مع منطق المذهب أن تسمح بذبول الانعكاسات النورية ، مهما تضاعف نزولها وابتعدت عن المبدأ الأول ؟

يقول السهروردى : « ولذلك فإن النور قد يصل بكثرة الانعكاس إلى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه ـ والنهاية فى المرتبات واجبة فلا يلزم من كل قاهر قاهر ، ولا عن كل كثرة كثرة ، ولا عن كل شعاع شعاع ـ

وينتهى النقص إلى ما لا يقتضى شيئا أصلا » (١)

وهل ينتهى النقص حقا – على حد قوله – إلى ما لا يقتضى شيئا أصلا ؟

إن النقص فى النورية على حد تعبيره فى مواضع أخرى هو الاستغساق أو الفقر أو الظلام ، فهل ينتهى النور إلى الظلام بعد ذبوله ؟ وما هو عالم الموجودات الذى يكونه هذا الظلام الذى نشأ عن النور المتلاشى وذلك بعد أن تكونت البرازخ من جهات الفقر فى الجواهر النورانية وترتبت نزولا ؟ ولما كان الظلام هو التعبير الرمزى عن الأجسام فى مذهب كهذا صح لنا أن نعتبر أن هناك مصدرين لتكوين الأجسام :

١ — المصدر الأول : الحركة التنازلية من جهات الإمكان المترتبة فى القواهر العليا ، ويصدر عنها أجرام الأفلاك والكواكب ، وعنها أيضا يصدر ما تحت فلك القمر من أجرام عنصرية غير أثيرية .

٢ — والمصدر الثانى الانعكاسات النورانية الذابلة ما دام الظلام عدم النور ويعتبر الظلام مادة أو أجساما .

وترتيب الموجودات الجسمية فى المذهب يستند إلى المصدر الأول وحده فى جميع كتب السهروردى ، أما المصدر الثانى فلا يشير إليه على أنه مصدر لتكوين الأجسام لأن المؤلف يعتقد أنه لا يلزم عن الأشعة النورانية أشعة أخرى إلى مالا نهاية ، وأن الأشعة فى نهاية مراحلها تنتهى إلى مالا يقتضى شيئاً أصلا على حد تعبيره ، أى إلى العدم . ولما كنا قد وضعنا مبدأ أساسياً وهو أن الظلام عدم النور ، فلا بد أن يتلاشى النور إلى ظلام ، ولا يمكن أن يكون للشئ الواحد نوعان من العدم ، فيكون للنور عدم هو لاشئ أصلا ، ثم يكون له من ناحية أخرى عدم آخر هو الظلام ؛ ويقصد بالظلام عالم المادة وعلى ذلك فنحن أمام فيوضات مادية لامتناهية كما أننا أمام فيوضات نورانية لامتناهية كما أشرنا ، وإذا جاز اللاتناهى بالنسبة للموجودات النورانية فقد يكون من العسير التسليم بإمكانه فيما يخص بالموجودات الظلمانية إن أخذنا اللاتناهى على أنه منتهى الخصوبة والغنى فى الوجود .

(١) حكمة الإشراق ص ٣٥٢ المقالة الثانية الفصل الثامن .

الفصل الثانى

الصورة والهيولى

الكلام عن المادة يفضى بنا إلى التعرض لوحدة المادة فى الوجود . وهو الجسم الطبيعى . فما تخطيط الجسم الطبيعى عند الإشراقيين وما موقفهم منه ؟

اعتاد المشاؤون أن يثيروا مشكلة الهيولى والصورة على أنهما مبدآن للجسم الطبيعى فى مستهل تناولهم لمشكلة المادة والأجسام ، وهذان المبدآن وضعهما أرسطو ، وقد فاضت كتب المشائين الإسلاميين بحجج لا حصر لها فى الدفاع عنهما وإثبات حقيقتهما :

١ — وهم يبرهنون على وجود الهيولى بقولهم إن الجسم يقبل الاتصال والانفصال ، والاتصال لا يقبل الانفصال ، فينبغى أن يوجد فى الجسم قابل لهما وهو الهيولى . وهم يقصدون بالاتصال الامتداد ، والاتصال على هذا المعنى لا يقابل الانفصال . وهم يرون أن المقدار ليس داخلا فى حقيقة الجسمية لتفاوت الأجسام فى المقادير دون تغيير فى حقيقتها وعلى ذلك فإن الهيولى فى نظرهم هى التى تقبل المقادير والصور ، والواقع أن الجسم ليس شيئاً غير المقدار . وقول القائل إن الأجسام تشاركت فى الجسمية واختلفت فى المقدار فيكون خارجا عنها كلام فاسد فإن الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق . . . وما يقال إن الجسم يحمل أنه ممتد ومتقدر فيكون زائداً عليه ليس بكلام مستقيم ، فإنا إذا قلنا إن الجسم متقدر لا يلزم أن يكون المقدار زائدا عليه . » (١) ومضمون الحجة المشائية فى البرهنة على وجود الهيولى أن الجسم يقبل الاتصال والانفصال وهما ضدان فلا بد من جسم قابل لهما وهو الهيولى . ويحمل الرد على هذه الحجة أن الاتصال بمعنى الامتداد أى المقدار يقبل

(١) ص ٢٠٧ حكمة الإشراق ، وهذا يقترب إلى حد كبير من رأى ديكارت فى الأجسام :
L'étendue est l'essence du corps.

الانفصال وليس ضداً له فهما إذن ليسا متقابلين وعلى ذلك فلا حاجة بنا إلى إفراد مقوم خاص لهما وهو الهيولى ، فالهيولى لا محل لها فى تقرير الجسمية ، « فحاصل الكلام هو أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق وأن الأجسام الخاصة هى المقادير الخاصة وكما تشاركت الأجسام فى المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة تشاركت فى الجسمية وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة » . (١)

٢ — يمتنع وجود الهيولى بدون الصورة ، إذ أن الجسم المتضمن للهيولى وحدها يكون سلباً لا وجود له . والمشاؤون أيضاً يقولون إن الهيولى لا يتصور وجودها بدون الصورة ولا الصورة بدون الهيولى . وقد يحكمون بأن للصورة مدخلا فى وجود الهيولى ، وكثيراً ما يقولون إن الصورة علة ما للهيولى ، وذلك مع عدم تصور خلوها عنها ، وليس هذا ضرورياً إذ أنه يجوز « أن يكون للشىء لازم لا يكون دونه ولا يلزم أن يكون ذلك علته » ، أى أن التزام وجود الصورة بوجود الهيولى لا يستدعى أن نقرر أن الصورة علة للهيولى ، وإذن فالسهروردى يهاجم الفكرة الأرسطية التى تقرر أن الصورة علة صورية للهيولى وأن الهيولى علة مادية للصورة .

٣ — ويرى المشاؤون أن الهيولى إن فرضت مجردة ثم حصلت فيها الصورة فهذه الصورة إما أن تحصل فى جميع الأمكنة أو لا فى مكان ، وهما ظاهرا البطلان . ومضمون الحجة أن الصورة إما أن تحصل فى الهيولى بجميع أجزائها وهذا ليس ممكناً لأنها ليست جسمية ، ومن ناحية أخرى قد تحصل لا فى مكان لصفتها الغير الجسمية ، وهذا غير مقبول لأنها سوف لا تتعلق بالهيولى الخاصة بها . وهذه الحجة ليست من القوة بحيث تهدم ارتباط الصورة بالهيولى على رأى أرسطو . وشىء آخر وهو أنه ليس هناك فاصل زمنى بين التقاء الصورة بالهيولى على

(١) حكمة الإشراق ص ٢٠٧ وما بعدها .

ما يتصور الناقدون . وهناك مغالطة مذهبية فى الحجة وهو أن حلول الصورة لا فى مكان ليس معناه أنها لا تتعلق بهيولاها إذ ليس المقصود باللامكانية هنا المعنى المطلق بل عدم الجسمية فقط وهذا ينطبق أيضاً على الأمور المعقولة ، ولم يقل السهروردى نفسه إنها لا يمكن أن تتعلق بمادة .

٤ — وادعاء المشائين حصول الجسمية المطلقة أولا ثم تحل فيها الصورة.(١) « كمن يقول : إن الطبيعة تحصل ثم تتبعها العوارض وهذا كلام ضعيف ، فإن الطبيعة النوعية كالإنسانية مثلا إن حصلت أولا ثم تتبعها العوارض فكأن حصولها إنسانية مطلقة كلية ثم تتشخص ، وهو محال إذ لم تحصل إلا متشخصة ، والمطلق لا يقع فى الأعيان أصلا » .

وإذن فلا يمكن أن نسلم بحدوث الإنسانية ثم تتبعها الأعراض وكذلك لا يمكن حصول الجسمية المطلقة ثم تتبعها المخصصات .

والملاحظ على هذه الحجة أن السهروردى يرد على أفلاطون لا على أرسطو لأن فكرة حصول الجسمية المطلقة التى تنطبع فيها الصورة بعد ذلك هى الفكرة الأفلاطونية التى تقرر وجود المادة المشتركة التى تحل فيها الصورة بعد ذلك ، ثم إن نقده لوجود الطبائع أولا ثم تخصيصها بالعوارض بعد ذلك ، وذلك حينما أشار إلى « الإنسانية » ، وعدم إمكان وجودها فى الأعيان إلا متشخصة ، هذا النقد يوجه إلى نظرية أفلاطون فى المثل لا إلى موقف أرسطو بصدد الهيولى والصورة .

٥ — وقد يقال إن الجوهر الجسمى له كيانه بدون حاجة إلى التخصيص ، والواقع أن العرض له مدخل فى وجود الجوهر فلا يمكن أن يكون للجوهر الجسمى كيان بدون المخصصات أى الصور . « إن الأعراض لها مدخل فى وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط ، وليس مقوّم الوجود إلا ما له مدخل

(١) حكمة الإشراق ص ٢٠٨ .

فى وجود الشيء، ثم الاستعداد المستدعى للنفس الذى للبدن أليس لأجل المزاج؟ وهو عرض وهو من شرائط حصول النفس. فصح لأن العرض له مدخل فى وجود الجوهر، والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصص ويمتاز بعضها عن بعض بالأعراض؟ فصح أن من مخصصات الجواهر الأعراض، والتخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية.» (١)

وهذا الرد أيضاً يوجه إلى أفلاطون لا إلى أرسطو، فأرسطو لا يرى انفصال الجسمية عن الصورة فى أىّ من حالاتها، فالجوهر الجسمى يتألف من هيولا + صورة، ولا يمكن الفصل بينهما إلا عقليا فقط، فلا يمكن تصور وجود الهيولى بدون الصورة أو الصورة بدون الهيولى.

٦ — «ويذهب المشاؤون إلى أن حصول الهيئات من المواد هو حصول صورة لهذه المواد والواقع غير هذا فإذا صنعنا كرسيا من الخشب فلا يقال عن الكرسى إنه خشب بل يقال إنه كرسى لأنه اتخذ هيئة جديدة، وكذلك لا يقال عن البيت إنه طين وحجر بل يقال إنه بيت فقط لأن له هيئة خاصة، وإذن فالأعراض والهيئات تغير الأشياء أو المواد. فالحقائق الغير البسيطة إنما هى بحسب التركيبات والأسامى.» (٢)

٧ — «وحجة أخرى لهم وهى أن الصورة جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط، فإن جزءاً ما يحمل عليه أنه جوهر - بجهة ما - لا يلزم أن يكون جوهراً، فالكرسى يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر، والهيئة التى بها الكرسوية (الكرسية) جزء الكرسى، ولا يلزم أن يكون جوهراً، بل الجوهر

(١) حكمة الإشراق، المقالة الثالثة — المغالطات (الهيولى والصورة) يراجع أيضا فيما يختص بحجج المشائين عن الهيولى والصورة والرد عليها، اللمحات ص ١٢٥ (مخطوط).
(٢) المرجع السابق.

الذى هو من جميع الوجوه جوهر، يكون جميع أجزائه جوهراً، إن كان له جزء:

«ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فتكون جوهراً، وجوهرية الصورة لكونها لا فى موضوع، وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحل عنها هو أنها مقومة للمحل، فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهراً كأنما قلنا الصورة مقومة للجوهر فتكون مقومة للجوهر وهو تكرار فثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوّم الجوهر ولا يقصد بالصورة فى هذا الكتاب إلا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت أو جوهرية أو عرضية، وليس فى العناصر شيء سوى الجسمية والهيئات لا غير، وإذا اندفعت الصور التى أثبتوها وقالوا إنها غير محسوسة فبقيت الكيفيات وهى محسوسة ....» (١).

أى أنه يخرج من هذا إلى القول بأنه ليس هناك إلا الجسمية + الكيفيات المحسوسة، وقد أشار قبل ذلك إلى أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وأن المقدار هو الامتداد، وإذن فالجسم يتكون من الامتداد + الصفات الثانوية (الكيفيات المحسوسة) (٢). وقد بينا أن موقفه من الجسم يقترب إلى حد كبير من موقف ديكارت.

٨ — إذا سلمنا بأنه ليس فى العناصر سوى الجسمية والهيئات، وبطل الكلام عن الصور الغير المحسوسة، فأمامنا الكيفيات التى تشتد وتضعف، «ولا يمكن للمشائين أن يرتبوا عليها طبائع أو موجودات خاصة لأننا سنطالبهم بإثبات الكمية للكيفية وهذا مستحيل».

انتهى السهروردى إذن إلى نفى الهيولى والصورة ولكنه مع ذلك لم يهدم

(١) المرجع السابق.
(٢) حكمة الإشراق ص ٢٠٧

الجسم الطبيعى فما دام قد قرر حقيقة الامتداد للجسم فقد أثبت وجود الأجسام ، ويمكن أن نجمل مذهبه فى الجسم فيما يلى : فهناك أساسان لموجودات الظلام :

١ — الجوهر المظلم أو الذرات (١) وهى ليست فى مكان . وهذا هو الامتداد .

٢ — صور الظلام مثل الوزن والشم والذوق الخ ..، وهى توجد بالضرورة فى المكان . والجوهر المظلم هو الجسم المطلق ، أو الكمية المطلقة ، أو المادة المظلمة ، أو الامتداد . وليس الجوهر المظلم شيئاً قائماً بذاته ، بل هو عدم النور ، وقد اعتقد أتباع أرسطو أن الجوهر المظلم قائم بذاته ، والواقع يخالف ذلك ، فالتجربة التى تسمح بتحويل العناصر بعضها إلى بعض تؤكد وجود هذا الجوهر أو الجسم المطلق الذى تخصصه الهيئات أو الكيفيات الثانوية ، فتتألف منه الموجودات المختلفة ، ولو كان قائماً بذاته لما قبل هذه التغييرات . فهناك إذن الجوهر المظلم أو الجسم المطلق ، وهو عدم محض إذا قيس بالجوهر النورانى ، وهناك الكيفيات الثانوية ، ويسميها صور الظلام ، والجسم لا يتألف من اجتماع الجوهر المظلم + صور الظلام فحسب ، بل يتطلب إشراق النور على الطرفين ، ويختلف إشراقاته شدة وضعفاً فتترتب الأشياء فى الوجود تبعاً لهذه الإشراقات . ومن ذلك يدرك العقل وجود المادة وهذا فى دائرة الأجسام ، وإذن فوجود الأجسام راجع إلى إشراق النور وهو بمثابة إدراك لها إذ لا وجود لها فى ذاتها والمادة التى يدركها العقل هى التى يتقرر وجودها ، وحتى صور الظلام أو الصفات الثانوية كالشم والذوق والوزن التى يسميها الكيفيات سببها النور . وهنا نرى تشابها أساسيا بين موقف كل من باركلى من المادة والموقف الإشراقى الذى جعل للمادة وجوداً اعتباريا

(١) ويرى إقبال فى كتابه (تطور الفلسفة عند الفرس) أن الذرات هنا تقترب من ذرات الأشاعرة بينما نرى السهروردى يهاجم مذهب الذرة عند الأشاعرة ويرى أن الجزء الذى لا يتجزأ ما دام لا يتجزأ لا فى الوهم ، ولا فرضاً ولا فعلا فليس له وجود مادى — هياكل النور — الهيكل الأول ص ٤٧ — ٤٨ .

مرتبطاً بالإدراك العقلى ؛ فالجسم موجود إبستمولوجى . والموقف هنا يقترب من أفلاطون ويبتعد كثيراً عن أرسطو فليس الجسم إلا شبحا يستند فى وجوده إلى إشراق الأنوار أى المثل العقلية كما بينا . وعلى الرغم من مهاجمة السهروردى للهيولى الأرسطية إلا أن فكرة الجسم المطلق لا تبتعد كثيراً عن الهيولى الأرسطية من حيث مدلولها ، حتى أن شارح السهروردى نفسه يلتبس عليه التمييز بين الاثنين فيرى أن الجسم المطلق عند الإشراقيين هو الهيولى عند المشائين (١) ، ونجد السهروردى فى مواضع من حكمة الإشراق يهاجم الجسمية المطلقة فى إحدى حججه التى خصصها للرد على أرسطو (٢) . وفى مواضع أخرى يطلق الهيولى على الجسم كله أو يقصد بها الجسمية المطلقة (٣) ، « فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض فلها هيولى مشتركة ، والهيولى (هو) البرزخ نقول له فى نفسه برزخا وبالقياس إلى الهيئات « حاملا ومحلا » وبالقياس إلى المجموع منه وهو النوع المركب « هيولى » ، هذا على اصطلاحنا نحن ، وهيولى الأفلاك غير مشتركة ومجموعها لا يتبدل » .

وإذا استعرضنا مجمل النقد الذى يوجهه الإشراقيون إلى الهيولى والصورة نرى أنهم لم ينجحوا فى هدم فكرة الهيولى . بل قبلوها تحت إسم جديد هو « الجسم المطلق » . أما الصورة فإن موقفهم منها معقد بعض الشىء ، فهم يعترفون بالصفات الثانوية ويقولون إنها صور حسية ، ولكنهم يحسون أن الوقوف عند هذا الحد لا يقيم وحدة الجسم الطبيعى ولا يؤكد وجوده ، ويكون الموقف الأرسطى بذلك أقوى بكثير من موقفهم ، لأن الصورة تسبغ على الجسم وحدة طبيعية وتماسكا حقيقيا لا تمنحه إياه الكيفيات الثانوية ، هذا على الرغم

(١) حكمة الإشراق ص ٢٢٨ وص ٤٢٧ .

(٢) المقالة الثالثة ، المغالطات .

(٣) دون الموافقة على إشراق النور على الصفات الثانوية .

من أن موقف الإشراقيين بصدد الجسم سيقفه بعض الحسيين بعد ذلك .

والمشكلة ترجع إلى أرسطو وأفلاطون ، وكان أفلاطون قد رفع الصور إلى العالم العقلى وجاء أرسطو وأنزلها إلى الأرض وربطها بالأجسام وأشار إلى الاتحاد الجوهرى بين الصورة والهيولى . ولما كان السهروردى أفلاطونيا فى تفكيره فإنه أعاد الصور إلى ما كانت عليه ، وجعل المحسوس فارغا ، أى شيئا لا قيمة له بدون إشراق النور ، إذ أن إشراق النور وهو إشراق عقلى ، هو الذى يظهر الكيفيات الثانوية ويمنحها الوجود ، أو بمعنى أعم ، هو الذى يمنح الجسم الوجود ؛ فالجسم وهو يتألف من جوهر مظلم + صور ظلام لا وجود له بدون إشراق النور عليه . وهذا هو الموقف الأفلاطونى يتخذه السهروردى ويحاول إدماجه فى المذهب الإشراقى ؛ فالإشراق العقلى يحل محل الصور العقلية أو المثل الأفلاطونية ، وعلى ذلك يصبح الجسم ولا سند له من العالم المحسوس ، والعالم المحسوس نفسه وهم باطل .

الفصل الثالث

فى أحكام البرازخ

١ — العناصر ثلاثة :

يرى المشاؤون أن العناصر أربعة وهى : — الماء والتراب والهواء والنار ، والواقع أن النار ليست عنصراً مستقلا ، ذلك أن الهواء قسمان : — (١) قسم لطيف ، (٢) وقسم حار هو النار ، إذ ليست النار إلا هواء حاراً ، والنار لا تحرق بل الهواء هو الذى يحرق . كذلك الأجسام التى ترتفع حرارتها . وإذن فليست العناصر أربعة على ما يذهب المشاؤون بل هى ثلاثة فقط هى : الأرض والهواء والماء ، وأصولها ثلاثة حاجز ومقتصد ولطيف [(١)] ، « فالأصول ثلاثة : حاجز ومقتصد ولطيف . واعلم أن اللطيف [أى الهواء] ليس من شرطه كال الحرارة ، فإنه بعد اللطف قد تقل فيه ، ولهذا فمن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء . . . . وإن سُمى ما اشتد من الهواء حرارته ناراً فذلك مسلم جوازه فيكون اللطيف منقسما إلى قسمين : باعتبار شدة كيفية واحد ، وضعفها [(٢)] » ، وعلى ذلك فقد خرج على التقسيم التقليدى للعناصر بجعلها ثلاثة وعدم اعتبار النار عنصراً رابعاً محسوساً .

وإذا أضفنا هذا الموقف إلى تقديس الفرس للنار نجد أنه يخرجها من نطاق العناصر المحسوسة ، فهى أقرب إلى المعقول منها إلى المحسوس وقد أشار فى مواضع كثيرة من كتبه إلى النار المعقولة ووجوب تعظيمها حتى أن شارح حكمة الإشراق يذكر أن تعظيم النار واجب فى شريعة الإشراق : « وانقلاب

---

(١) الحاجز هو التراب والمقتصد الماء واللطيف الهواء .

(٢) حكمة الإشراق ، مقالة رابعة ص ٤٢٢ و ص ٤٢٣ .

الهواء ناراً ذات نورية فى القدح والنفاخات العظيمة التى تجعل الهواء ناراً ذات نورية . . . . والنار ذات النور شريفة لنوريتها وهى التى اتفقت الفرس على أنها طلسم أرديبهشت وهو نور قاهر فياض لها (١) . . . ومن شرف النار كونها أعلى حركة وأتم حرارة وأقرب إلى طبيعة الحياة وبها يستعان فى الظلمات ، وهى أتم قهراً وأشبه بالمبادىء وهى أخت(٢) النور الإسفهبذ الإنسى ، وبها تتم الخلافتان صغرى وكبرى ، فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليها فيما مضى من الزمان ... »(٣) .

وكما تضىء النفس عالم الأرواح كذلك تضىء النار عالم الأجرام ، وكما أن الخلافة الكبرى للنفس(٤) فللنار الخلافة الصغرى .

٢ — الكون والفساد :

هو التغير الحاصل فى الصور الجوهرية (حسب أرسطو) ؛ واتحاد العناصر تحت تأثير الأجرام السماوية ينتج صور المادة المختلفة كالسيولة والغازية والصلابة ، وتحول هذه العناصر هو الذى يمثل الكون والفساد فى عالم الظلام ، وترجع كل مظاهر الطبيعة من مطر وسحاب ورعد وبرق إلى هذه التغيرات التى تقوم على مبدأ الحركة والتى تفسر باتصالها المباشر أو الغير المباشر بالنور الأول .

وتحول العناصر الثلاثة مثل تحول الهواء إلى ماء بالتكاثف ، والماء إلى تراب ـ بدليل خروج الماء من الحجر وانقلاب الماء أرضاً ـ يُرى من استحجار المياه فى الحال (٥) ، والهواء ممكن انقلابه إلى نار نورية أى نار ذات نور

---

(١) حكمة الإشراق ص ٤٢٧ .

(٢) فى الأصل « وهو أخو النور الإسفهبذ » وهو يقصد أن يجعل النار مذكراً لامؤنثاً .

(٣) حكمة الإشراق ص ٤٣٥ .

(٤) يلاحظ قوله عن النفس إن لها الخلافة الكبرى أى الإمامة وقد أشرنا إلى هذه فى موضع سابق .

(٥) حكمة الإشراق ص ٤٢٦ .

لا مجرد حرارة ، «وانقلاب الهواء ناراً يرى فى القدح والنفاخات العظيمة » .

وقد دلل أيضاً على إمكان تحول الماء إلى هواء والتراب إلى ماء والنار إلى هواء .

ولكن كيف يتم الكون ؟ النظرية الأرسطية تقرر أن الكون عبارة عن إحلال صورة محل صورة أخرى ، وقد بينا كيف يهاجم السهروردى نظرية الهيولى والصورة وكيف أنه لا يقبل إلا الجسم المطلق والكيفيات المحسوسة ، وأن الجسم المطلق هو بمثابة الهيولى المشتركة . وإذن فالكون بهذا المعنى هو إحلال كيفية محسوسة محل كيفية محسوسة أخرى وذلك بعد استبعاد فكرة الصورة ، ويحدث الكون بمساعدة الأنوار الفائضة .

٣ — الاستحالة فى الكيف :

هى التغير فى الكيفيات ، ولكننا أشرنا إلى أن الكون إحلال كيفية محسوسة محل كيفية أخرى ، والاستحالة فى الكيف هى تغير فى الكيفية ، وعلى ذلك فيصبح الفرق بين الكون والاستحالة فى الكيف فرقا فى الدرجة لا فى النوع ، فالكون تغير أساسى فى الكيف ، أما الاستحالة فتغير بسيط فيه ، فالاختلاف إذن راجع إلى شدة التغير وضعفه ، فتسخين الماء بالحرارة فى أول مراحله يعد استحالة ، أما إذا استمر التسخين وتحول الماء إلى بخار فيعد هذا كوناً .

ويبدأ السهروردى بالرد على أصحاب النظريات المخالفة ، فيتناول مذهب الكمون والبروز «الحرارة التى توجبها الحركة ليست كما يظن أنها كامنة وأظهرتها الحركات واعتبر بالماء المتخضخض، فإن ظاهره وباطنه يتسخن وكانا قبل ذلك باردين، ولو كانت خارجة من الباطن [كما يظن أصحاب الكمون] لبرد الباطن». ويرد أيضا على القائلين بأن الماء لا يتسخن بالنار بل يفشو فيه أجزاء نارية معها الحرارة ، وهذه الأجزاء الفاشية فيها هى المسخنة لها لا مجاورة النار ، يرد عليهم بقوله

إنه لو ثبت ذلك لاقتضى أن الماء فى الإناء الخزفى يسخن أسرع من الماء الموضوع فى قدر معدنى ، وذلك لأن الأول مسامى فيساعد على انتشار هذه الأجزاء التى تحمل معها النارية ، مع أن الواقع يشير إلى عكس ذلك ، إذ أن الماء فى الآنية المعدنية يسخن قبل الماء الموضوع فى الآنية الخزفية .

٤ — المزاج :

ثم ينتقل إلى الكلام على القوابس والمواليد الثلاثة . فيذهب إلى أن القوابس أى الأرض والماء والهواء إذا امتزجت بسبب الأشعة الكوكبية وفعلها فيها ، وانفصالها عنها ، ثم الفعل والانفعال المزاجى بينها ، حصل منها المواليد وهى : المعدن (١) والنبات والحيوان دون الآثار العلوية ، إذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجى . والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة ، هى الكيفيات الأولى المحسوسة فى العناصر المتضادة بالذات ؛ وشرط المزاج تفاعل العناصر إذ لولا التفاعل لكان الاجتماع تركيبا لا مزاجا متشابه الأجزاء . والنوع باق فى الممتزج إذ التغير كيفى لا جوهرى أى لا يعتبر فساداً . والمزاج توسط المجتمعات من الكيفيات . والغالب على المواليد الثلاثة الجوهر الأرضى لحاجتها إلى حفظ الأشكال والقوى ، وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الأرضى عليها . ويرعى هذه المواليد ويعنى بها اسفندارمذ رب نوع الأرض وهو النور القاهر الذى طلسمه الأرض ، وتنفعل الأرض من جميع الأصنام انفعال الإناث من الذكور ، فكذلك ينفعل اسفندارمذ من الأنوار القاهرة الأخرى انفعال الإناث من الذكور .

---

(١) « من المعادن ماله برزخ نورى ولذلك يشم منه نور فيكون شبيهاً بالبرازخ العلوية كالذهب والزبرجد ولذلك يعزه الناس ويميلون إليه » المقالة الرابعة ، حكمة إشراقية .

٥ — الطبيعة :

وإذا جردت الأرض من الكيفيات ، واعتبرت طبيعتها بعد ذلك فإن طبيعتها فى هذه الحالة هو نورها القاهر اسفندرامذ ، وطبيعة كل شىء جرد عن كيفياته هى رب ذلك النوع . « فأرباب الأنواع هى طبايع الأنواع ومدبراتها ، ولهذا سمى صاحب إخوان الصفا الطبايع بالملائكة المدبرة للعالم ، ورد يحيى النحوى على أرسطو فى تعريفه الطبيعة بأنها مبدأ أول لحركة ماهى فيه وسكونه بالذات بأن هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها فقال : الحق أن الطبيعة قوة روحانية سارية فى الأجسام العنصرية يفعل فيها التصوير والتحليق وهى المدبرة لها ومبدأ لحركاتها وسكونها بالذات وتفعل لغاية ما إذا بلغت إليها أمسكت . » واستشهاده برد يحيى النحوى على أرسطو يشير إلى قبوله لرأيه فى أن الطبائع روحية ، واتجاه المذهب يؤدى إلى هذا التقرير ، وقد ذكرنا حين الكلام عن الجسم المادى أنه يتألف من الجسم المطلق + الكيفيات المحسوسة ، وأن الجسم لا يدرك أو يوجد إلا بإشراق نورانى عليه ، فإذا حللنا الجسم المادى أو الشىء : thing ، نجد أن الذى يمثل الشيئية الحسية فيه هى الكيفيات المحسوسة ، وأن وجود الشىء وحضوره للحس ووقوعه تحت الإدراك يتعلق بأمر آخر هو رب نوعه الذى يشرق عليه من نوره ، ولا شك أن هذا النور عقلى محض ، وإذن فالأشياء تتعلق بطبائعها المنيرة الروحانية .

ولكن نظرية الطبائع الروحانية قد لا تقف عند هذا الحد ، وقد أشرنا حين الكلام على نظرية المثل أن السهروردى قبلها وتأثر بها فهو يشير إلى الطباع التامة وهى مبادىء الأشياء ويعتبرها مثلا للموجودات كما قال أفلاطون وأن الأشياء — كما نحسها — أشباح لا حقيقة لها وأنها تستند فى وجودها إلى عالم المثل وأن إدراكنا لها يتم بضرب من التذكر ، ويقترب التذكر الأفلاطونى من الإشراق هنا من

حيث وظيفة كلٍّ الميتافيزيقية ، وأثر كل منهما على عملية الإدراك . وإذن فأرباب الأصنام هى المثل وهى الطباع التامة حسب مذهب السهروردى ، والجسمية وهم والأجسام لاتستند فى وجودها إلى مبدأ حقيقى يؤكد وجودها ويحفظه ، أو بمعنى آخر النور وجود والظلام لا وجود .

ومذهب السهروردى فى الطبائع الروحانية قد يقترب بعض الشىء من مذهب ديكارت فى الطبائع البسيطة : Les natures simples فهى عند ديكارت ذات طابع عقلى ، إذ البساطة الديكارتية صفة عقلية وديكارت نفسه يهدم الجسم المادى فتبق الطبائع أصولا عقلية ، ولكن موقف ديكارت لايستند إلى دعائم ميتافيزيقية مذهبية (غير العناية الإلهية) كما يستند أفلاطون أو السهروردى إلى المثل أو الأنوار .

ويأتى بعد المواليد الثلاثة فى المرتبة مزاج الإنسان وهو أكثر الأمزجة تماما واعتدالا . واستدعى هذا المزاج كمالا فمنحه الواهب وهو النور القاهر المسمى اسفندرامذ نفسا ناطقة هى (الإسفهبذ) وهى التى تدبر أمره .

٦ — الأنوار القاهرة والتغير :

هل تخضع الأنوار القاهرة للتغير كما تخضع المواليد الثلاثة ؟ يقرر استحالة تغيرها لأن تغيرها معناه الإقرار بتغير الفاعل وهو نور الأنوار وهذا باطل ، وإذن فيستحيل تغير الأنوار القاهرة : « والأنوار القاهرة علمت استحالة تغيرها ، فإن تغيرها لا يكون إلا لتغير الفاعل وهو نور الأنوار ، ويستحيل التغير عليه فلا تغير له ولا لها » .

« ولكن ليس معنى انتفاء التغير عدم حصول شىء من الأنوار القاهرة ، إذ يحصل منها مالم يكن - مثل حصول النفس من الواهب وأرباب الأصنام كالصور

والنفوس وغيرها مما يتوقف على مزاج واستعداد - لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة ، ويجوز أن يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل ، وبقدر اعتداله يقبل من الهيئات والصور مايليق بهذا الاستعداد مع معاونة السيارات ، ويصدر عن روح القدس وهو رب النوع الإنسانى معنى جبرائيل ، ويحصل فى مقابل المزاج الإنسانى الأتم نور يتصرف فى الأبدان وهو إسفهبذ الناسوت [أى النفس الناطقة المتعلقة بتدبير البدن] » .

أى أن المقصود بالتغير فى دائرة الأنوار دوام الإشراق والفيض ، فالنور الأعلى يشرق على ماتحته ، وما تحته يشاهد النور الأعلى وينتج عن هذا كما بينا موجودات نورانية جديدة وتدوم الإشراقات وتستمر حركة الإيجاد دون توقف وهذا هو معنى التغير بصدد الأنوار .

الفصل الرابع

تقسيم البرازخ

الجسم إما فارد ، وإما مزدوج ، والفارد هو المفرد البسيط الذى لاتركيب فيه كالأفلاك والعناصر ، والمزدوج هو المركب من الأفلاك والعناصر مثل المواليد الثلاثة (١) لتركب كل منها

والفارد إما : ١ — أن يكون حاجزاً كالأرض وهو مايمنع النور من النفاذ بالكلية والوصول إلى مابعده .

٢ — أو يكون لطيفاً كالهواء وهو الذى لايمنع النور أصلا .

٣ — أو يكون مقتصداً وهو الذى يمنعه منعا غير تام ، كالماء الصافى والجواهر المعدنية الشفافة .

والبرازخ القابسة :

هى العناصر التى تستمد نورها من الأفلاك على صورة أنوار عرضية ، واستعدادات مختلفة ، ولا يخرج الفارد القابس أى البسيط العنصرى عن الأقسام الثلاثة وهى : الأرض والهواء والماء ، وهو (١) إما أن يكون قابسا حاجزا كالأرض ، أو (٢) مقتصداً كالماء ، أو (٣) لطيفا كالهواء . وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد وإلا حجب عنا الأنوار العالية .

وأما المزدوج أو المركب فينسب إلى أحد أقسام الفارد بحسب غلبة أى قسم منها عليه ، فإن غلبت الأرض كان المركب حاجزا وإن غلب الماء كان مقتصدا ،

(١) سميت الأفلاك بالآباء والعناصر بالأمهات وما يتولد منها بالمواليد.

وإن غلب الهواء كان لطيفا ، وكل مركب فبحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه »(١) .

ومادة أجرام الأفلاك أثيرية ، أما مادة الأجرام السفلية فهى عنصرية غير أثيرية . وقد أشرنا إلى أن الجسم يتألف من الجسم المطلق + الكيفيات المحسوسة مع إشراق النور عليه ؛ وهذا تحليل للجسم من الناحية الفلسفية ، أما من الناحية العنصرية فإن الأجسام كلها إما تراب أو ماء أو هواء أو مزيج من هذه . ولكل جسم طابعه الخاص حسب العنصر أو العناصر التى تكونه .

الأفــلاك :

وللأفلاك أجرام تترتب إلى جوار الجواهر النورانية ، وقد صدرت من جهات النقص فى هذه الجواهر فى سلسلة تنازلية . وأول هذه الأفلاك البرزخ المحيط أو الفلك المحيط ، وهو جسم واحد بسيط مستدير ، لأن الشكل الكرى أكمل الأشياء ، غير منقسم بالفعل ، ولا مركب ، وهو محيط بجميع الأجسام ، ومحدد الجهات ، وهو إبداعى حصل دفعة من العقل المفارق ، وليست به جهات معينة ، فإن الصاعد من المركز موليا وجهه جهة معينة يسمى أسفله أسفل وما يصعد عليه أعلى .

ويقارن السهروردى حقيقة البرزخ المحيط بالأرض فيذكر فى المطارحات(٢)

(١) مقالة ٤ فصل ١ ، حكمة الإشراق .

(٢) « ليس غاية السفل الأرض ولا السفل يتعين بالأرض بل يتعين بمركزية المحدد ، فاذا فرض جسم يقطع الأرض فيحصل له بحصته نسبة إلى المحدد بما أخذ من الحيز بالقطع لأجزاء الأرض سفلية كسفلية الأرض فان السفل يتعين بنفس المحدد ، بخلاف الصاعد إلى فوق ، إذ المحدد لا يمينه شيء يتحدد به موضعه ويصير كل ما وصل إلى حيزه له حصة من الفوقية كفوقية المحدد ، فالمحدد له الفوقية بماهيته ، والأرض لها السفلية لحصولها فى حيز على نسبة محدودة من المحدد حتى لو خرجت الأرض من ذلك الحيز ضربا المثل كانت متحركة إلى فوق ونازلة للسفل فليست السفلية بها » .

أن الأرض على نسبة معينة من البرزخ المحيط وما دامت فى حيزها المعين ولم تخرج بعيدا عنه فهى سفلية بالنسبة إلى البرزخ ، وليس معنى هذا أن الأرض فى المكان الأسفل باستمرار بل إن السفلية تتحدد بالنسبة إلى مركز البرزخ المحيط واتجاه أى جسم يقطع المحدد إلى المركز من الجهة التى بها الأرض ، أو من الجهة المقابلة لها . فتصبح الفوقيـــة والسفلية بالنسبة للأرض اعتبارية وعلى العموم للبرزخ المحيط الفوقية المطلقة باستمرار لأنه يحيط بالأرض من جميع جهاتها .

المكان :

(١) وهذا البرزخ ـ أى البرزخ المحيط ـ لا مكان له لأنه يحدد المكان ؛ وقد عرّف المكان بقوله «المكان هو باطن حاويه الأقرب ، ومالا حاوى له لامكان له والمحدد الذى هو البرزخ المحيط لا حاوى له وإذن فلا مكان له ، وهذا التعريف للمكان هو نفس التعريف الأرسطى للمكان فى صورة موجزة فهو على رأى أرسطو «السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى . »

الأفلاك والكواكب والثوابت :

ويضم الفلك المحيط سلسلة من الأفلاك والكواكب والثوابت لا حصر لها ولا يمكن للبشر الإحاطة بها وهى مرتبة ، بل إن ترتيبها ظل لترتيب عقلى بين الأنوار لأنها علل الأجسام وهيئاتها .

نفوس الأفلاك :

« وعالم الأثير أى عالم الأفلاك والكواكب عالم حى وذلك لأن كل فلك يتحرك بالإرادة ، ولكل فلك نفس مدبرة . وتسمى عقول الأفلاك والكواكب

(١) المقالة الثانية ، فصل رابع ، حكمة الإشراق « البرزخ المحيط بالأرض » .

« بالمدبرات العلوية » ، أما النفوس الناطقة الإنسانية فتسمى « بالمدبرات السفلية » ؛ ونفوس الأفلاك أنوار مجردة قائمة بذواتها مدركة للمعقولات ، وهناك فرق بين أجسامنا وأجسام الأفلاك ، فبينما الأولى لها ميل يخالف ميل نفوسنا ـ لأن ميل أبداننا إلى جهة المركز ، وميل نفوسنا قد يكون إلى تلك الجهة كالنازل من علو إلى أسفل وقد يكون إلى خلافها كالصاعد من تحت إلى فوق ـ نجد أنه ليس لأجرام الأفلاك ميل يخالف ميل نفوسها ؛ وإذن فبرازخ الأفلاك مقهورة لعقولها لأنها تحركها هذه الحركات الدائرية المستديمة . » (١)

الأفلاك لا تفسد :

الأفلاك تتحرك حركة مستديرة على الدوام ، ولذلك لا تفسد ، لأنه لامبدأ لها ولا نهاية موقوفة ، وذلك على عكس الحال فيما إذا كانت تتحرك حركة مستقيمة ، فإنها تبدأ بالكون أى باجتماع الأجزاء ثم تنتهى بالفساد أى بانفصال الأجزاء . وحركة الأفلاك لا تتم لمقصد غضبى شهوانى بل لمقصد نورى عقلى كلى ، لأن المقصود بالشهوة حفظ النوع ، والأفلاك ليست فى حاجة إلى ذلك الغضب والاحتراز عن المفسدات ، فالأفلاك لا تفسد .(٢)

الكواكب السبعة السيارة :

وهى الشمس والقمر (النيران) ، والخمسة المتحيرة : زحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد ، فإن لكل منها تحركات مختلفة بطيئة ومسرعة ، ولذلك اقتضى وجود برازخ متعددة لكل من هذه الحركات ، والبرازخ التى للسبعة أفلاك غير غنية تفتقر فى تحققها وكمالاتها إلى نور مجرد . أما الشمس فإن الفرس يسمونها

(١) الفصل الرابع ، المقالة الثانية ، حكمة الإشراق .
(٢) هياكل النور ص ٦٩

«هورخش»، وهى أعظم أنوار الطبقة العرضية أى طبقة أرباب الأصنام النوعية والأجسام، وهى نور شديد الضوء يؤثر فى الامتزاجات العنصرية ويفيض النفوس الناطقة والصور والأعراض، وهى فاعلة النهار ورئيسة السماء والعالم الجسمانى، ويذهب أصحاب المكاشفات العقلية إلى وجوب تعظيمها، وقد أشرنا إلى أنه من الواجب تعظيمها فى سنة الإشراق كما يقول السهروردى[1]. ويقول الشارح إن السهروردى اتخذ تعظيم الشمس من الديانة الفارسية القديمة وكان الفرس يعبدون النار على أنها مظهر للشمس.

دعاء الشمس والكواكب :

ولما كان للشمس والكواكب أثر فى تنوير العالم الأرضى لذلك فهو يورد أدعية كثيرة فى كتبه لها. ويقول الشارح[2] إن للمصنف أدعية مشهورة للكواكب السبعة، وكانت له فى كل يوم من أيام الأسبوع دعوة خاصة يدعو بها لواحد من السبعة، وقد وفاها بالتعظيم والمدح مما لا مزيد عليه. فقال فى دعوة الشمس: «أهلا بالحى الناطق الأنور، والشخص الأظهر، الكوكب الأزهر، السلام عليك وتحيات الله وبركاته أيها النير الأعظم، والسيار الأشرف الطايع، المبدع، المتحرك فى عشق جلال باريه، أنت هورخش الشديد قاهر الغسق، رئيس السماء، فاعل النهار بأمر الله تعالى، ملك الكواكب سيد الأشخاص العلوية، مالك رقاب الأنوار المتجسدة بحول الله تعالى وقوته المطاعة، الجرم المنير، الزاهر الحكيم الفاضل، أكبر أولاد القدس، منه الأضواء المتحجبين، خليفة نور النور فى عالم الأجرام....»

هذه النظرية فى تفسير الجسم والمادة تعود بنا إلى مواقف الطبيعيين الأوائل

(١) حكمة الإشراق ص ٣٥٧

(٢) حكمة الإشراق، هامش ص ٣٥٧

من اليونان، واستنادهم إلى العناصر الأربعة، غير أن السهروردى كما يتضح من موقفه يتكلم عن ثلاث عناصر فقط هى: الماء والهواء والتراب، وأما النار فهى هواء حار.

ونرى فى نظرية السهروردى عن الأفلاك والكواكب استمرارا للنظرية الأرسطية التى ترتب الأفلاك عقولا. وقد تأثرت هذه النظرية بموقف الصابئة فيما يختص بتقديس الكواكب، حتى أن السهروردى يجعل لكل كوكب أدعية خاصة به، ويرى أن الكواكب واجبة التقديس فى شرعة الإشراق، أما الكلام عن الشمس بصفتها أحق الكواكب بالدعاء والتعظيم فذلك لأن الفرس كانوا يعبدونها، وقد كان هو فارسى الأصل والعاطفة.

الفصل الخامس

الزمان والحركة

المقــولات :

يذهب المشاؤون إلى أن المقولات عشر ، وهى الجوهر والكم والكيف والحركة والإضافة والملك والزمان والمكان والوضع والفعل والانفعال . ويرد السهروردى عليهم بأن هناك خمس مقولات فقط هى : الجوهر والكم والكيف والحركة والإضافة أو النسبة ، وأما الملك فيدخل تحت الإضافة ، وكذلك الزمان والمكان والوضع ، أما الفعل والانفعال فيدخلان تحت الحركة[١] ، وقد جعلوا للحركة قسما خاصا لأنه لا يتصور ثباتها مثل الجوهر والكم والكيف والإضافة » .

أولا — الحركة :

وقد تناولنا فيما سبق دراسة الجوهر النورانى والجوهر الظلمانى وعرضنا للمظاهر العقلية والحسية التى تعرض لكل ، وقد عرضنا أيضا لحركات الأفلاك ونريد هنا أن نعرض للحركة فى مجملها ، ولما كان الزمان مرتبطا بالحركة على رأى أرسطو (حسب تعريفه له)[٢] لذلك سنعرض للزمان أيضا .

والحركات إما قسرية وإما إرادية أو طبيعية ، والقسرية إما ذاتية كرمى الحجر ، أو عرضية كإعلاء الحجر ، والإرادية هى التى تصدر عن شعور ، أما الطبيعية فهى التى لاتصدر عن شعور ما .

(١) يجعل المقولات خمس هى : الجوهر والكم والكيف والحركة والنسبة (الإضافة) ، والزمان والمكان يدخلان فى النسبة ، فالزمان هو نسبة الشىء إلى زمانه ، والمكان هو نسبة الشىء إلى مكانه . راجع المطارحات ص ٢٧٩ ، المشرع الثانى .

(٢) المطارحات ، المشرع الثانى — الفصل الخامس .

الحـــركة

- قسرية
  - ذاتية — رمى الحجر
  - عرضية — إعلاء الحجر
- إرادية
  - تصدر عن شعور
- طبيعية
  - لاتصدر عن شعور — الحركة الدورية

حركات الأفلاك

حركات الأفلاك دورية[١] تامة والدورة تتم فى كل يوم وليلة وهى علة حدوث الحوادث ، والأفلاك لا تكون ولا تفسد وهى فى حركاتها ومناسباتها متشبهة بمناسبات الأمور القدسية .

١ — يستدل بحركة الشمس من الليل إلى النهار ومن النهار إلى الليل على أن حركتها دورية والشمس تدور حول الأرض المستديرة .

٢ — هذه الدورة أى حركات الأفلاك هى التغيرات التى تطرأ على المناخ ، وهى علة ازدهار الحياة النباتية .

٣ — الأفلاك لا تكون أو تفسد أو تتركب من بسائط وإلا لزم التحلل وعدم دوام الحركات ، ولزم الحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ أخرى عليها محيطة دائمة ، لأن كل واحد من الكون والفساد والتركيب من البسائط لابد

(١) يستدل على أن حركة الأفلاك دورية بأن الحركة الحادثة ترجع إلى أخرى حادثة وهكذا الى ما لانهاية ، ويمكن اذا فرضنا أن وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما ، فيبقى أن يكون فى الوجود حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد الى ما لانهاية إنما هو الحركة ، لا الحركة المستقيمة ، لتناهى أبعادها ولكنها الحركة الدورية حركة الأفلاك غير العنصرية » راجع مقالة ثانية ، فصل رابع ، حكمة الإشراق » .

له من علة حادثة . والحوادث إنما تكون من حركات الأفلاك ، ويلزم من الحدوث الموجب لعدم الأفلاك وجودها وهو محال ، وإذن الأفلاك لا تكون ولا تفسد .

٤ — يستدل على أن الأفلاك متشبهة فى حركاتها بالأنوار العقلية ، ويرد على المشائين القائلين بأن عقلا واحداً يؤثر فى كل فلك بأنه لو كان عقلا واحداً لتشابهت حركات الفلك ولم يكن هناك تغيير فى الحركات ، والواقع يبطل ذلك ، وإذن فالفلك يتأثر بالقواهر كلها وبمناسباتها . وهو يتكلم عن الدور وهو الذى تحصل فيه الأفلاك على النسب العقلية ثم تنزل إلى العالم الجسمانى فينتهى الدور وتقوم « القيامة » .

٥ — البرزخ الميت لايدور بنفسه بل بغيره ، والأفلاك التى تحت الفلك المحيط لها حركات خاصة بها قد تختلف عن حركة الفلك المحيط فى الاتجاه ، ولكن حركة الفلك المحيط تحمل معها الأفلاك جميعها ، وإذن فالأفلاك تتحرك بالعرض تبعا لهذه الحركة العامة ، أما حركة كل منها الخاصة بها فهى الحركة الذاتية لها ، وذلك مثل حركة السفينة والمسافرين فيها[١] .

ولما كانت نفس الفلك هى التى تفيض حركاته لذلك كان تحريكها لجرم الفلك تحريكا اختيارياً وحركتها إرادية ، وأما حركة جرم الفلك فهى حركة قسرية لأنه خاضع لنفس الفلك .

٦ — الأفلاك لا تحتاج إلى تغذ أو نمو فحركتها إلى الجواهر العالية لا السافلة « ولا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية وأمداد اللطائف الإلهية[٢] . وينبعث من كل إشراق حركة ويستعد بكل حركة لإشراق آخر ، فدام تجدد الإشراقات

(١) ص ٣٣١ حكمة الإشراق .

(٢) هياكل النور — الهيكل الخامس ص ٧٠

بتجدد الحركات ، ودام تجدد الحركات بتجدد الإشراقات ، ودام بتسلسلها حدوث الحادثات من العالم السفلى » . وحركات الأفلاك تعدما تحتها لاستقبال نفحات الفيض من الأنوار العليا .

سبب حركات الأفلاك :

يفيض على نفوس الأفلاك شعاع نورانى هو أمر قدسى لذيذ يسبب هذه الحركات .

والأنوار القاهرة التى لا تتصرف فى الأبدان أشرف من الأنوار المجردة المدبرة للأبدان لبعد الأولى عن الظلمات واقتراب الأخيرة منها . والأفلاك لا بد أن تهدف لغاية من حركاتها وهذه الغاية لابد أن تكون متجددة دائمة لا تنتهى ، وهى شعاع قدسى لذيذ يفيض على نفوسها من الأنوار القاهرة ومن نور الأنوار ، والإشراق هو سبب الحركة ، فإن النفس إذا انفعلت بما يشرق عليها من إشعاع فائض فإن بدنها ينفعل كذلك ويتحرك ، فكذلك نفس الفلك إذا انفعلت بالذات القدسية للإشراقات العقلية ينفعل عن ذلك بدنها ، وهو الجرم الفلكى ، بالحركات الدورية المناسبة للإشراقات النورية . وكما تدوم حركة البدن واضطرابه لأهل المواجيد بدوام البارقات الإلهية الواردة على نفوسهم ، كذلك تدوم حركات الأفلاك ومواجيدها بدوام ورود الإشراقات على نفوسهم ، فالتحريكات معدة للإشراقات والإشراقات تارة أخرى موجبة للحركات ، والحركة المنبعثة عن إشراق غير الحركة التى كانت معدة لذلك الإشراق فلا دور ممتنعا ، فلا زالت الحركة شرط الإشراق ، والإشراق تارة أخرى يوجب الحركة التى بعده ، وهكذا دائما ؛ وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة لعشق مستمر وشوق دائم . ويتم توالى الحركات على نسق واحد فى الأفلاك لتوالى الأنوار السانحة على نسق واحد فى الأنوار المدبرة ، لأن فيضان الأنوار المتتابعة من نور الأنوار على ما تحته على وتيرة واحدة .

واختلاف المدبرات فى الحركة الدورية راجع إلى النور السانح الذى يأتيها من نور الأنوار ، أما اختلاف حركاتها فذلك راجع لاختلاف عللها الفاعلية من حيث الشدة والضعف وهى « القواهر » .

انتهاء الحركات إلى الأنوار الجوهرية :

يقول السهروردى : « ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول إما نور مجرد مدبر للبرازخ العلوية والإنسان وغيره ، وإما الشعاع الموجب للحرارة المتحركة لما عندنا ، كما يشاهد من الأبخرة [وهى ما يرتفع من الجسم الرطب] والأدخنة [وهى ما يرتفع من الجسم اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده إياها إلى فوق] » .

والحركة فى نظره على هذا الأساس نقلة وتغير ، أما الأولى فسببها الأنوار المجردة المدبرة ، وأما الثانية فترجع إلى الشعاع المجرد الصادر عن الأنوار المجردة .

والحركة كلها ترجع فى النهاية إلى النور الأول ، فحركة الحجر إلى أسفل ليست حركة طبيعية بالنسبة للحجر ، إذ لو كانت هذه حركة بالطبع لكان متحركا دائما وهو ليس كذلك . إذن هناك قاسر يخرجه عن حيزه الطبيعى وهذا القاسر إما أن ينتهى إلى نور مجرد مدبر (١) أو إلى شعاع كوكبى وهو نور عارض يحدث الحرارة فى الماء فيتكون منه بخار يتصاعد بسبب حرارة الأشعة الكوكبية ثم يتكاثف فيسقط مطرا ، أو يجمد فيسقط بردا أو ثلجا .

وإذا حاولت الأبخرة المائية المتجمعة فى السماء على هيئة سحب أن تتفكك حدث الرعد من شدة المقاومة والمصاكة ، ويتقدم هذه المصاكة ضوء عظيم هو البرق ، وهو نارية تحصل للمصاكة ، وإذا انفصل الدخان عن السحاب نازلا إلى الأرض فإنه يشتعل لكثافة جرمه ودهنيته فى مادته ، وهذه هى الصواعق

(١) كالإنسان مثلا عندما يقذف حجرا إلى أعلى .

وهى : إما لطيفة وإما غليظة ، وكذلك الشهب وهى الكواكب المنقضة فى الليل ، ومادتها دخانية دهنية ، ووراء هذه النازلات قوى روحانية مسببة لها .

والريح سببها إما تفرق الدخان الصاعد إلى أعلى إلى الجانبين فيهب على هيئة رياح ، والسبب الأول للرياح هو تسخين الهواء بالحرارة فتندفع وتهب على هيئة رياح ، والحرارة مصدرها الأشعة الكوكبية وهى نور عارض ، وحركات المياه فى الأنهار وانفجار مياه الينابيع إنما هو راجع للبخار المحجوز فى باطن الأرض وكذلك الزلازل والبراكين « فالحرارة كلها سببها النور مجردا كان أو عارضا ، والحركات فى البرازخ العلوية وإن كانت معدة للإشراقات إلا أن الإشراق من الأنوار القاهرة ، والمباشر للحركة النور المدبر ، فالعلة فى حركات الأفلاك النور المجرد مع النور السانح ، والحركة أقرب إلى طبيعة الحياة النورية إذ هى مستديمة للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فإنه عدمى » .

والسكون ليس ضدا وجوديا فهو لا يحتاج إلى علة وجودية خارجية ، والسكون لا علة له ، فهو عدم علة ملكة وهى الحركة « فالسكون لما كان عدميا فهو مناسب للظلمات الميتة [وهى ما لا حياة فيها] ، ولولا نور قائم أو عارض ما وقعت حركة أصلا ، فصارت الأنوار علة للحركات والحرارات ، والحركة والحرارة كل منها مظهر للنور (أى مُعد لحصوله) لأنهما علتاه [أى الفاعليتان] بل تعدان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها ، فإذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة من الأشعة الكوكبية أفاض المفارق عليه ما يفيض باستعداده من الجوهر والأعراض » .

« وأما النـــور فيوجدهما [أى الحركة والحرارة] ويصلهما بسنخه [أى بأصله] والنور فياض لذاته فعّال لماهيته ، وأما أشعة الكواكب فإن الكوكب إذا قابل كثيفا أعده لأن يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو

المسمى بشعاع الكوكب . والنور التام [كنور الكوكب] له فى نفسه أن يكون علة للنور الناقص كالشعاع » .

ويجب التسليم ضرورة بأن النور يوجد النور ، وأن العارض يوجد العارض والتسليم بذلك كالتسليم بأنه ينتج من كون المثلث مثلثا أن له ثلاث زوايا ، وهذا مع أن المثلث هيئة ظلمانية ناتجة عن عرض ظلمانى بينما النور العارض هيئة نورانية .

والحرارة والحركة يتلازمان فى العنصريات ، أما فى الأجسام الفلكية فالحركة غير مصاحبة للحرارة . وبين النور والحركة مصاحبة فى البرازخ العلوية أى بالنسبة للنور المدبر للأنوار العلوية .

ونستخلص من هذا أن الحركة مصدرها النور سواء فى الموجودات العليا كالبرازخ الفلكية العلوية أو فى العنصريات . ومصدر الحركة فى الأول النور المدبر للفلك ولا تصاحب الحركة حرارة ، أى تغير من أى نوع فالحركات هنا دائرية منتظمة ولا كون ولا فساد . أما مصدر الحركة فى العنصريات فهو الأشعة النورية الكوكبية العارضة إذا كانت مصاحبة للحرارة أو نور مدبر (أى نفس إنسانية) إذا كانت الحركة واقعة على الإنسان .

« وإذا فتشت الأشياء ولم تجد ما يؤثر فى القريب والبعيد غير النور فلا مؤثر فى الوجود غير النور المحض ، ولما كانت المحبة والقهر (روحانيتين أو جسمانيتين من النور) والحركة والحرارة أيضا معلولاه فصارت الحرارة لها مدخل فى النزوع والشهوات والغضب ، وتتم جميعها عندنا بالحركة - كالتثم واللثم والوقاع والدفاع - وصارت الأشواق أيضا موجبة للحركات أى الروحانية والجسمانية (١) » .

(١) « والنار أعلى حركة وأتم حرارة من بقية العناصر وهى التى تبدد الظلمات ، فهى أقرب إلى النور أى إلى طبيعة الحياة ، وهى أخو النور الإسفهبذ ، ولذا عرف الأوائل النار بأنها عنصر =

ثانيا : الزمان :

« والزمان هو مقدار الحركة إذا جمع فى العقل مقدار متقدمها ومتأخرها » ويلاحظ أن هذا تعريف أرسطو للزمان ، إذ يقول « الزمان مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر » .

ويقصد السهروردى بقوله عن الزمان إنه مقدار أى أن له امتداداً مقدارياً يختلف بالقلة والكثرة ، وأما أنه مقدار الحركة ، فلأن كل مقدار فهو مقدار لشىء وإذا لم يكن مقداراً لشىء ثابت فهو مقدار لشىء غير ثابت ، وهو الحركة ، وليس المقدار بهذا المعنى مطلقا ، بل من حيث إذا اجتمع فى العقل متقدم الحركة ومتأخرها . وليس الزمان كالمسافة فإنها مقدار الحركة فى الخارج لا فى العقل ، وضرب للزمان مثلا بالحركة اليومية فإنها حركة دورية ، والزمان لا بداية ولا نهاية له ، وإذا افترضنا بداية للزمان كان قبل هذه البداية زمان لم يكن فيه

= شبيه بالنفس فى النورية والإضاءة ، وكما أن النفس تضىء عالم الأرواح فكذلك النار تضىء عالم الأجرام ، والنار لها الخلافة الصغرى فى الأرض كما أن النفوس الكاملة لها الخلافة الكبرى ، ولله فى كل عالم خليفة ، كالعقل الأول فى عالم العقول والكواكب ونفوسها فى عالم الأفلاك ، وكذلك فى عالم المثال ، والنفوس البشرية والأشعة الكوكبية فى عالم العناصر ، وكذلك النار سيما فى ظلمات الليل » .

« ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير الرعية بالإصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم بالنفوس . والنار لها الخلافة الصغرى لأنها تخلف الأشعة الكوكبية فى الليالى المظلمة وتصلح الأغذية وتنضج الأشياء النية ، فخلافتها صغرى لأن نور الإنسان المجرد المدبر وهو نفسه الناطقة تتصرف فى النار أى فى نورها العارض فكأنها آلة للانسان » .

« وبهما [أى بالنفس والنار] تتم الخلافتان صغرى وكبرى فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليها فيما مضى من الزمان . . . وعظموها لأنها أشرف الأجسام العنصرية وأضوؤها ، وأعلاها حركة ومكانا ، لأنها لم تحرق الخليل وتعظيمها ينجى المعظمين لها من عذابها يوم الميعاد ؛ والأنوار كلها جوهرية أو عرضية واجبة التعظيم شرعا من نور الأنوار - حكمة الإشراق ، الفصل الثانى ، المقالة الرابعة ، راجع أيضا هياكل النور ص ٧٨ .

زمان ، وهذا تناقض إذ أن معنى القبل زمانى ، وإذن فالزمان أبدى أزلى ، واعتبار القبل والبعد بالنسبة إلى الآن اعتبار تقديرى .

« وتعتبر القبلية والبعدية بالنسبة إلى الآن الوهمى الدفعى ، والزمان الذى حواليه فالأقرب من أجزاء الماضى إليه بعد ، والأبعد قبل ، والمستقبل بخلاف هذا »(١) أى الأقرب من أجزاء المستقبل إليه قبل .

والزمان وحدة متصلة ، لا انفصال للماضى عن الحاضر أو المستقبل ، والآن الزمانى الحاضر وحدة تتصل بالماضى كما تتجه نحو المستقبل ، فالحركة دائمة لا توقف فيها ، وأما الكلام عن الماضى أو الحاضر أو المستقبل على أنها منفصلة فذلك يخالف الواقع . وهذا الموقف شبيه بالموقف الذى سيقفه برجسون بعد ذلك فهو يرى أن الآن الزمانى تتمثل فيه الأوجه الثلاثية للزمان وأنه فى تطور مستمر وأن الكلام عن حاضر منفصل عن ماض أو مستقبل إن هو إلا تجريد عقلى يخالف الواقع ، والزمان لا يدرك بالعقل بل بالحدس .

قدم العالم

العالم عبارة عما سوى الله(٢) وهو ينقسم إلى :

١ — قديم وهو العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر وما يلزمها لزوما أوليا كالحركة السرمدية والزمان .

٢ — محدث وهو غير ذلك .

---

(١) مقالة ثالثة ، الفصل الثالث ، حكمة الإشراق .

(٢) المقالة الثالثة ، الفصل الأول — حكمة الإشراق — راجع أيضا هياكل النور — الهيكل الرابع الفصل الخامس ص ٦٦ — الواحد وهو الصانع علة تامة لكل الأشياء ، وهذه العلة دائمة الوجود وما دام كذلك فان المعلول لا يتخلف عنها ، والا لزم مرجح وهو علة تامة لأنه لا يتوقف على أمر حادث ، والواحد قبل جمع الممكنات وليس به أى تغير فاذن العالم الصادر عنه أزلى أبدى .

والمراد من كون العالم قديما أن الأشياء الأربعة التى ذكرناها قديمة واستدل على ذلك بقوله « إن نور الأنوار والأنوار القاهرة إلا يمكن أن يحصل منهم شىء بعد أن لم يكن موجوداً . والشىء الذى يتوقف وجوده على شىء آخر فإنه يكون موجوداً متى وجد هذا الشىء ، والعالم معلول لله والله أزلى ، وإذن فالعالم أزلى ، وقد قررنا ذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة الكاملة . ولأن تأثير الأزلى أزلى مثله ثم أنه لا يمكن أن يكون هناك قبل أو بعد فيما يختص بنور الأنوار وما يصدر عنه لأن الوقت متأخر عن نور الأنوار وعن الأشياء التى تصدر عنه »(١)

ودليل آخر وهو أنه إن سلمنا بأن المعلول الثانى والثالث من القواهر مثلا محدثة ، فهى تحتاج إلى مرجح ، ولا يمكن الوقوف عند حد معين فنحن نحتاج أيضا إلى مرجح فى ذات الله يفسر سبب الحدوث لاختلافه عن طبيعة الله الأزلية ، وإذن لا يمكن القول بالحدوث بل يجب التسليم بأزلية المعلولات العالية الصادرة عن نور الأنوار .

وفعل الله بالإرادة لا يدفع الأزلية عنه ، ذلك لأن الإرادة وكل صفة غيرها إذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها ، وجب أن يدوم بدوامها . ويعترض المتكلمون على التسليم بقدم العالم خوفا من إثبات قديمين ، الله والعالم فيكون العالم مساوياً لله وقد كانت مسألة قدم العالم من المسائل الهامة التى هاجمها المتكلمون دفاعا عن العقيدة وخالفوا فيها أرسطو وقالوا بحدوث العالم .

ويرى السهروردى أن مسألة قدم العالم وهو صادر عن الله لا تختلف عن صدور الشعاع عن الشمس . « فلا يلزم من دوام الشىء مع الشىء مساواتهما وعدم أولوية أحدهما بالعلة والآخر بالمعلولية ، فإن دوام أثر الشىء مع الشىء لا يقتضى التساوى ، واعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم منه . وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع ، وكلما يدوم النير الأعظم يدوم الشعاع مع أنه

---

(١) راجع هامش ٢ ص ٢٤٦

منه ، فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع أنه منه ولا يلزم منه محال مع ما ظن » .

وعلى هذا فالعالم لا يساوى الله مع أنه صادر منه والصادر من القديم قديم لانتفاء المرجح كما بينا .

وأما القسم الآخر من العالم وهو القسم الذى أشار إليه بأنه محدث ويقصد بذلك العناصر ، فالقول عنها إنها محدثة قول نسبى فهى محدثة بالنسبة إلى ما هو أعلى منها من الموجودات القديمة ، ولكنها مع هذا قديمة لأنها فى عالم قديم ، ولأن التنظيم الذى يصاحبها والأشعة الذابلة الباهتة التى تشرق عليها تتعلق بنظام للأنوار قديم ، ولأن الفيض أزلى أبدى لا يتوقف عند حد معين ، وإذن فهذا القسم من الموجودات قديم بطريق غير مباشر .

تبين لنا من معالجة السهروردى للحركة والزمان وقدم العالم أنه متأثر بالمشائية إلى حد كبير رغم بعض الاعتراضات التى يثيرها ، والأسلوب الذى يتناول به الموضوع حسب مذهبه .

ودراستنا للحركة دون سائر المقولات الأخرى ترجع إلى أنها تمثل التفاعلات والتغيرات التى تحدث للجسم الطبيعى . غير أن السهروردى يرجع الحركات كلها ، سواء فى الجسم أو فى الأفلاك إلى الأنوار وأشعتها الصادرة ، وكان أرسطو قد عاد بالحركات إلى العقول ثم إلى محرك أول يحرك ولا يتحرك . وأما الزمان فمتصل بالحركة أشد الاتصال كما يذهب أرسطو وكما يقرر السهروردى ، فالزمان مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، إذ أن تعادل المتقدم والمتأخر تناول للقبلية والبعدية وهما طرفا القياس الزمانى ، ولا يمكن فصل الحاضر عن الماضى والمستقبل على رأى السهروردى ومعالجتنا للزمان

تفضى بنا إلى مسألة قدم العالم تلك التى أثارت المشاكل لدى المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين

وحل السهروردى للمشكلة يقوم على التدرج فى القدم ، فالأنوار قديمة ، والعناصر قديمة ، ولكن تنظيم هذه العناصر يتم بواسطة الأشعة الفايضة نزولا من الأنوار المجردة ، وإذن فهناك تقدم بالمرتبة للأنوار على العناصر ، هذا التقدم يفضى إلى تقرير نوع من التمايز فى القدم بالنسبة للأنوار المجردة فتصبح العناصر محدثة بالنسبة إلى الأنوار لاختلاف المرتبة فى النزول ؛ وإذن فالحدوث اعتبارى فحسب ، ولكنه فى النهاية قدم .

الباب الرابع

فى النفس وخلاصها

الفصل الأول : النفس والبدن « مشكلة الخلاص »

الفصل الثانى : المعرفة

الفصل الثالث : الإدراك الحسى

الفصل الرابع : الإدراك العقلى . النفس الناطقة

الفصل الخامس : العمل (السلوك)

الفصل الأول

النفس والبدن

---

١ — لما كانت الذات الشاعرة هى ما يربطنا بالعالم بل ما يؤكد وجودنا فى هذا العالم - إن كان لنا وجود غيرها على الإطلاق - تعين علينا أن نتناول بحث النفس فى فلسفة مثالية هندسية تكاد تعصف بالخاصية الذاتية للنفوس الجزئية وتخضعها لموضوعية خارقة تكتنف البناء الوجودى الإشراقى كله .

وأكثر المذاهب تطرفا هو الذى يقوم على افتراض مبدإ واحد ، فإما إقرار تام بالمادية الشاملة أو تقرير لروحية كاملة ، وفى الحالة الأولى نواجه عنف المذاهب الحسية وعكوفها على الواقع الملموس وعزوفها عما وراء الحس ، والنفس هنا ليست شيئاً على الإطلاق ، ولا اعتراف بوجودها إلا أن يقرر حسى كديمقريطس أنها مؤلفة من ذرات مادية لطيفة .

والروحية فى غلوها لا ترى المادية خلال وثبات الفكر المثالية ، فتؤكد

الوجود للنفس وحدها ، فهى الذات الشاعرة كما هو عند ديكارت وهى الجوهر المدرك لأفكاره كما هو الحال عند باركلى ، فالموجودات ما هى إلا أفكار .

أما الوجودية المعتدلة عند أرسطو ومن تبعه فترى النفس قوة ما وجدت إلا لكى تحل فى بدن خاص ، فلكل نفس جزئية خاصة بدن جزئى خاص كذلك ، وعلاقة النفس بالبدن علاقة تدبير فقط . فالنفس هى التى تتحكم فى البدن وعلى هذا الأساس وحده يفسر اتحاد النفس بالجسم . فما موقف الإشراقية من هذه المشكلة ؟

تنزع الإشراقية إلى الفكرة الأفلاطونية التى تقرر تطابق المادة مع الشر ، فالبدن شر على النفس لأنه مادى ، والنفس قد غشيها البدن بكثافته ، فهى تسعى إلى الفكاك من إساره ، وتعاليم الإشراقية تهدف فى مجموعها إلى تطهير النفس وتوجيهها للوصول إلى الأنوار العالية . ولما كان البدن هو مانعها من تحقيق هذا الهدف كان الهروب منه واجبـــا لتحقيق الخلاص والتحرر العقلى ، إلا أن للبدن - وطبيعته الظلام - شوقاً لنفحات النور فهو ميال إلى صحبة النفس واستجلاء أشعتها القدسية ، إذ أن طبيعته لا تسمح له بالاتصال بالينبوع الأصلى للنور ، فالحب وحده هو الذى يقيم رباطا بين النفس والبدن ، وليست هذه العلاقة علاقة علة بمعلول ، أو عرض بمحله أى أنها ليست علاقة جوهرية ، فهى إذن[1] علاقة شوقية فقط لمناسبة بين النفس والبدن المستعد بالمزاج لقبول أفاعيلها « . . .[2] وما المزاج إلا كفتيلة استعدت فاشتعلت من نار [وصارت] مصباحا ، فهكذا استدعى من واهب الصور نفسا . هى كماله . . . واقتضت العلاقة الشوقية أن يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى البدنية التى هى نظائر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية ، فلهذا فاضت من النفس

---

(١) حكمة الإشراق ، مقالة رابعة — فصل خامس .

(٢) التلويحات ، العلم الطبيعى ، التلويح الثالث .

على البدن قوة الغضب بإزاء قهرها لما تحتها، والشهوة بإزاء محبتها لما فوقها ـ فإن النور لما كان فياضا لذاته، لا لأمر خارج عنها يجب أن ترشح عنه رقائق كمالاته على البدن المستعد لقبولها.

وكما أن الجسم يميل إلى النفس، فكذلك النفس فإنها تميل إلى البدن الخاص بها، ولكن هذا الميل لم يبق فحسب، وكما أن النفس تفيض على البدن قوى خاصة بها فكذلك البدن يجعل فى النفس قوى تتعلق به، كالغاذية والمولدة والنامية والجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة.

« وهذه القوى أى الرؤساء الثلاثة التى هى الغاذية والنامية والمولدة، والخوادم الأربعة : الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، هى فروع للنور الإسفهبذ، والصيصة صنم للنور الإسفهبذ، والصياصى كلها أصنام لروح القدس صاحب طلسم النوع الإنسانى . . . وهذه القوى تعتبر فروعا للنور الإسفهبذ وفائضة منه من حيث أنها لا تنفرد بفعل دون الحاجة إلى النور »(1).

وكذلك قوى الحس الظاهرة والباطنة فهى أدوات للنفس يستعملها البدن لإدراك العالم الخارجى وتظهر حقيقة العلاقة بين الطرفين النفس والبدن فى مداومة عمليات الإحساس التى تتطلب محسوسا وعضوا حاسا، وإدراك النفس للمحسوس هنا يكون بإشراق حضورى وهنا يتضح أثر النفس الناطقة ذات الطابع النورانى؛ فالمناسبات الحسية فى البدن وأعضائه المختلفة تقابلها مناسبات نفسية تتخذ الصبغة الإشراقية.

والاتحاد بين الطرفين غير ممكن، لأن وجود المادة فى مذهب روحى كهذا وجود وهمى؛ إلا أن موقف السهروردى المذهبى، الذى يتفق مع المثالية الأفلاطونية فى مجمله، قد تابع المشائية الإسلامية إلى حد كبير فيما يتعلق بعلاقة

---

(1) حكمة الإشراق، مقالة رابعة، فصل خامس.

النفس بالبدن، وعلى الأخص ابن سينا، فقد ردد حججه دون تغيير أو تبديل إلا فيما يختص بالشكل ودواعى التصنيف المذهبى.

ويرد السهروردى على أصحاب المذاهب المادية فى مواضع كثيرة.

١ ـ النفس تدرك المعانى، والمعانى غير مادية فيجب أن تكون الآلة التى تدركها غير متقدرة أى غير مادية، وإذا فالنفس الناطقة غير مادية وهى غير البدن المادى.

٢ ـ يتحلل الفائض من الجسم ويذهب إلى الخارج، وقد يبتر عضو من الجسم ولكن النفس تبقى كما هى وحدة متكاملة حتى بعد تلاشى الجسم أى بعد الموت.

٣ ـ الشعور بالذات دائماً خلال عمليات الفكر وعدم الغيبة عنها، مع إمكان غيبتنا عن أجسامنا، يؤكد وجود مبدأ روحى وهو النفس، وهذا ما ذهب إليه ديكارت حينما قرر مبدأه المشهور Cogito ergo sum « أنا أفكر فأنا موجود » ويقصد بالوجود وجود النفس الشاعرة لا الجسم. ولحظات الفكر المتعاقبة تفرض على الشعور تمييزا لا غموض فيه بين النفس والجسم.

٤ ـ ولكن هذا التمييز يخالف الواقع التجريبى، فالجسم كما نحس مطى ذلول للنفس، ولا توجد واقعة واحدة فى حالة الصحة النفسية والجسمية تشير إلى أى نوع من الانفصال وعدم التآزر والانسجام أو التوافق بين النفس والجسم، وأكبر دليل على ذلك مظاهر الإحساس المختلفة. فما هى أداة الربط بين الطرفين، تلك الأداة التى تتيح للنفس أن تؤثر فى الجسم، والتى تسمح لنا بتفسير هذه المظاهر المتعددة التى تشير فى مجملها إلى نوع من الارتباط بين النفس والجسد، قد يكون اتحادا أو غير ذلك ؟

وإذا فشلنا فى إيجاد أساس لهذه العلاقة، فتبقى مظاهر اتحاد النفس بالجسم دون

تفسير مع وجود الفصل الميتافيزيقى التام بين الطرفين ، وسنضطر إلى قبول تفسير بعيد عن المذهب وهو التوازى الأزلى بين الظواهر النفسية والأحداث الجسمية وانسجامها ، بحيث تترتب الظواهر الأولى منذ الأزل لكى تحدث حال حدوث ظواهر جسمية مناسبة لها دون تداخل أو تأثير متبادل أو ارتباط من أى نوع ، وهذا يقتضى القول بقدم النفوس وقدم الأجسام قدما مطلقا وهذا ما يرفضه السهروردى .

وقد حل هذا الإشكال بإيراد طرف غيرهما يصلح فى نظره لأن يكون وسيطا وهو الروح (١) الحيوانى .

وفكرة الروح الحيوانى ليست جديدة فقد أشار إليها جالينوس فى طبه ، وأوردها الإسلاميون وتكلم عنها الغزالى فى التهافت وهى نفس الفكرة التى استند إليها ديكارت فى تفسير الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية . فما حقيقة هذه الفكرة وما مدلولها ؟

النفس نورانية لطيفة والبدن برزخى ظلمانى كثيف ، ولا يمكن الاتصال بينهما لتضادهما ، فيجب أن يكون هناك وسط يلتقيان عنده يكون مزيجا من اللطيف والكثيف ووسطا بينهما ، وهذا هو الروح الحيوانى ، وهو بخار لطيف صادر من التجويف الأيسر من القلب ، ومنبث فى سائر أعضاء الجسم ، وعن طريقه تدبر النفس البدن ، ويحمل الدم هذا الروح فى سريانه ، وذلك بعد أن يكتسب السلطان النورى (٢) من النفس الناطقة . « ولما كان هذا الروح — فى النورية والاشتعال — كسراج موضوع فى التجويف الأيسر من القلب ، فتيلته البخارات السارية إليه من الأيمن ، ودهنه الدم المنجذب إليه من الكبد ، والحس والحركة

(١) هياكل النور ص ٥٣ .

(٢) والمراد بالسلطان النورى الكيفية النورية التى تحصل له من النفس الناطقة وبها يستعد لقبول تلك القوى من واهب الصور — راجع هياكل النور ص ٥٣ .

نوره ، والحياة ضوؤه ، والشهوة حرارته ، والغضب دخانه ، ولما لم يكن فى العناصر والعنصريات ما هو أشد مناسبة منه للنور — مع أن النور بطبعه يميل إلى الأنوار ويفرح بها للمناسبة ، وينفر عن الظلمات ، ويستوحش منها للمضادة — صار هو المتعلق الأول للنور الإسفهبذ ، ويدوم تعلقه بالحياة التى هى ضوء السراج بدوام الدهن والفتيلة ، ويزول التعلق ويموت البدن بانطفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن أو الفتيلة ، وهو مبدد فى جميع البدن ، وكل جزء من هذا الروح فى أى عضو كان ، فهو أيضا كسراج بذاته ذى شعلة ، ولكن لشدة اتصال النفس بالبدن ، واتحادها به ، وغلبة نورها على الأنوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة ، بل لاتصال الأنوار بعضها ببعض يتخيل أن جميع تلك السرج والشعل سراج واحد ، وشعلة واحدة ؛ وهو حامل القوى النورية أى الجسمانية ، من المدركة والمحركة بأقسامها . ويتصرف النور الإسفهبذ فى البدن بتوسطه ، إذ لابد فى تصرف اللطيف فى الغاية فى الكثيف فى الغاية ، من متوسط يكون له مناسبة معهما ، بأن يكون متوسطا بينهما فيكون ألطف من الكثيف وأكثف من اللطيف ، ويعطيه [للبدن] النور بإفاضته عليه القوى النورانية الإسفهبذية . » (١) ونستخلص من هذا النص الآراء التالية :

١ — هناك صلة بين مراكز الحساسية وأعضاء الجسم . ونحن نفسر هذه الصلة الآن بالأعصاب ، أما حسب رأى السهروردى فالقوى المحركة والمدركة تسرى فى البدن بفعل جرم بخارى لطيف يتولد من لطائف الأخلاط .

٢ — مصدر هذا الجرم هو التجويف الأيسر من القلب .

٣ — هذا الجرم لا يندفع من القلب أوتوماتيكيا (تلقائيا) بل بمساعدة السلطان النورى الذى يكتسبه من النفس الناطقة ، أى بعد إشراق نورانى عليه .

(١) شرح هياكل النور . الهيكل الثانى (مخطوط) .

٤ — هناك صلة وثيقة بين اعتدال هذا الجرم وانحرافه من ناحية ، والحياة والموت من ناحية أخرى .

وفى هذه الآراء مايستوقف النظر :

أولا : سبق أن فصل السهروردى فصلا واضحاً بين النفس والجسم ، باعتبارهما جوهرين مختلفين نوعا ، فهو يحاول بهذا الجرم الحيوانى اللطيف أن يصل النفس بالجسم ، ولكن مهما كانت درجة لطافة هذا الجرم فهو جسم على أى حال فكيف يمكن أن تؤثر النفس فى جسم ، أو أن تجعله وسيلة وآلة لتأثيرها ، وهذه الاستحالة راجعة إلى أن الوجود لا يتدرج من العالى إلى السافل تدرجا كميا ، إذ أن هناك تمييزاً أساسياً بين النور والظلام ، والروح والمادة ، ولا يمكن أن يلتقيا عند وسط لعدم إمكان قيام وسط بينهما .

وتزداد المشكلة تعقيدا بقوله : « بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة » . فما طبيعة هذا السلطان النورى الذى يؤثر على جسم مادى ؟ وإذا كان النور يؤثر على الروح الحيوانى وهو جسم فلم لا يؤثر على الجسم مباشرة ؟

هذه مشكلة المذاهب التى تقيم تعارضا جوهريا بين النفس والجسم ثم تحاول حل مشكلة الوحدة الواقعية الملموسة بين النفس والجسم فتفشل وتقع فى الثنائية .

ثانيا : وثمت شىء واضح من عبارة المؤلف ، وهو قوله عن الجرم الحيوانى إنه مطية النفس الناطقة ، وإنه إذا كان معتدلا - ومعنى ذلك أن يكون بدن صاحبه سليما معافى - ظلت النفس الناطقة تمتطى هذا الجرم ، ومعنى هذا استمرار الحياه بالنسبة للبدن ، وأما إذا انحرف الجرم ، أى كان صاحبه معتلا ، فإن النفس الناطقة تترك البدن الذى فيه هذا الجرم ومعنى ذلك انعدام الحياة الجسمية أى الموت .
ويستخلص من هذا أن مسألة الحياة أو الموت بالنسبة للبدن ترجع إلى البدن نفسه ، وإلى احتفاظه بقواه وسلامة أعضائه ، إذ لا تأثير للنفس على البدن من هذه

الناحية ، فالموت والحياة يتعلقان بطبيعة البدن ، وهذا موقف أساسى من مواقف الفلسفة المادية التى ترى الموت فى انحلال البدن والحياة فى سلامته .

٣ — والكلام عن اتصال النفس بالبدن يثير مشكلة هامة ، فهل وجدت النفس قبل البدن أم بعده ؟ أم وجد الإثنان معا ؟ يقرر السهروردى أن النفس الإنسانية لم توجد قبل البدن، وهذا عكس مايقرره أفلاطون وأتباع الأفلاطونية المحدثة ، وهو يرد [1] على القائلين بقدم النفس مفندا آراءهم :

١ — إذا كانت النفس قديمة فما الدافع الذى أغراها بمفارقة [2] عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات ؟ وعلى حسب مذهبه ، ماهو فى عالم النور لا يشتاق موجودات عالم الظلام . وقد يمكن الرد على هذا الاعتراض بفكرة الخطيئة الدينية ، وكيف أن النفس الناطقة تركت مقرها فى العالم العلوى نتيجة للخطيئة الأصلية ، ولكن السهروردى لم يتعرض لذلك .

٢ — كيف حبست النفس وأين قهرت ؟ وما السبب فى انطلاقها من محبسها فى وقت دون آخر ؟ وهل يصح أن يحبس القديم فى الأكوان الحديثة ؟ أى هل يصح أن تتصل النفس وهى قديمة بالجسم وهو حديث . ويمكن الرد على هذا الاعتراض بأنه لا مانع مطلقا من اتصال القديم بالحادث اتصال المتقدم فى المرتبة على الأخس فيها .

٣ — ونزولها إلى عالم الحس معناه أن شيئا يجذبها إلى هذا العالم ، أى أن

---

(١) يلاحظ أن السهروردى يستعمل نفس حجج ابن سينا فى الاعتراض على قدم النفس .

(٢) الهياكل — الهيكل الثانى ص ٥٥ ، وهو يورد نفس الاعتراض فى حكمة الإشراق . — « إن كانت النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصى فلم يمنعها حجاب ولا شاغل من عالم النور المحض لأنها من توابع تعلق البدن . وقد فرضت مجردة من جميع العلائق ، فلا اتفاق ولا تغيير ، وإذن فتكون النفوس قبل الأبدان كاملة ، وإذن فتصرفها فى الأبدان لامعنى له ، لأنه فى الأصل موجه إلى تحصيل الكمال وقد حصل . فوجود الجسم المعطل للنفس عن النورية لالزوم له » .

البدن هو الذى يجذبها إليه ، وهل يصح أن يجذب الحادث القديم ، ويغريه بترك عالم القدس ؟

ويمكن الرد على هذا إذا عرفنا أن النفس شخصية أى أن كل نفس معينة منفردة عن النفوس الأخرى، ولكل نفس شخصية بدن شخصى تتصل به اتصال الشئ بلواحقه فليس هناك جذب ينتج عنه انفعال بل ترتيب فى طبيعة النفس المعينة يحتم أن تتصل بهذا الجسم المعين لا بأى جسم آخر سواه .

٤ — إن وجدت النفس قديما فى عالم القدس فكيف تتميز النفوس بعضها عن بعض ؟ والذى يميزها هى العوارض ، أما نوعها فمتفق ، ولا محل لها ، ولا فعل ولا انفعال ، إذ هذه توابع للبدن ، أى أنه يقصد إلى القول بأن النفوس ما دامت متفقة فى النوع فهى متشابهة ، واختلافها يكون فى العوارض واللواحق التى لا تتعلق بها إلا بعد اتصالها بالبدن ، وإذن فوجود النفس قبل البدن لا يصح إلا على أساس اتحاد النفوس كلها دون تمييز .

٥ — « الأنوار المدبرة إن كانت قبل البدن فنقول إن كان منها ما لا يتصرف أصلا — أى فى بدن من الأبدان — فليس بمدبر ، إذ المدبر هو ما يتصرف فى بدن ، ولا تصرف فيه بالغرض فوجوده معطل ، لأن الغاية فى إيجاد النفوس وصولها إلى كمالاتها التى هى التجرد المحض بواسطة تدبير الأبدان ، فإذا لم تكن مدبرة كانت معطلة فى الأزل ، ولا معطل فى العالم لأن الأنوار الإلهية الصادرة عنه بواسطة الأنوار العقلية وغيرها من الحركات الفلكية إنما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذى كمال بحسب استعداده » (١)

وإذن فاتصال النفوس بأبدانها اتصال أزلى ، ومعنى هذا انتفاء سبق وجود النفس على الجسم ، بل أن النفس المعينة توجد لجسم معين ، وتستمر هذه النفس

(١) حكمة الإشراق — مقالة رابعة .

الخاصة بهذا الجسم ، وهى على هذا النحو من التعيين إلى الأبد ، بقطع النظر عن تلاشى البدن وفنائه إذ أننا ننظر إلى نفس يعينها بدن خاص ، ويظل تعينها أو تحديدها أو شخصيتها حتى بعد زوال الجسم ، وعلى هذا الاعتبار وحده يمكن فهم الاتصال الأبدى للنفس بالجسم . وهذا الموقف يبطل القول بالتناسخ ، لأن التناسخ معناه اتصال نفس جديدة ببدن جديد ، والنفس لا تتعلق إلا ببدن معين له استعدادات معينة ، وليس معنى اتصال النفوس بأبدانها اتصالا أبديا عدم إمكان التجرد الروحى والوصول بل الطريق مفتوح للسالكين .

وقد كان موقف السهروردى من إنكاره لقدم النفوس ووجودها قبل البدن مثار نقد من تلامذته . فالشيرازى شارح حكمة الإشراق يذكر أن أفلاطون ذهب إلى قدم النفوس « وهو الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه لقوله « الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف » وقوله : [أى أفلاطون] « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام » . وإنما قيده بألفى عام تقريبا لإفهام العوام ، وإلا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة محدودة ، بل هى متناهية لقدمها وحدوثه ، ويذهب أفلاطون أيضا إلى أن وجود النفس ضرورة مسلمة من حيث أنها معلول لعلة تامة ، وإن لزم وجود النفس مع البدن كان معنى هذا توقف وجود النفس والبدن معا على العلة التامة . وهذا باطل فالنفس سابقة على البدن فى وجودها . » (١)

واعتراض تلامذته على موقفه اعتراض منطقى ، فالإشراقية تتجه مع الأفلاطونية فى كثير من المواضع الرئيسية ، واعتبار سبق النفوس فى الوجود على الأبدان تحتمه ضرورات المذهب الذى يجعل من النفس موجودا أشرف من الجسم ، فلا يتساوى معها فى الوجود ، ونفى سبق النفس على الجسم فى الوجود

(١) شرح حكمة الإشراق للشيرازى — مقالة رابعة .

يقتضى نفى سبق الجسم عليها فى الوجود ، فلا يبقى إلا أن يوجد البدن حال وجود الجسم .

« ولما رأيت فتيلة مستعدة للاشتعال من النار ، من غير أن ينقص منها شىء فلا يتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينتقص من بارئها واوهبها وربها القريب القدسى الفعال » (١) أى أن العقل الفعال يفيض النفس على البدن المستعد لاستقبالها ، وشبه ذلك باشتعال الفتيلة من النار ، فمع اتصال النار بالفتيلة واشتعالها إلا أن النار الأصلية لم يعتورها نقص ، كذلك العقل الفعال وهو واهب النفوس البشرية مهما أفاض من نفوس فإنه لا يعتوره نقص ما .

وإذن فهو يستبعد فكرة خلق النفوس ، كما رفض القول بقدمها ، ويحل الإشكال عن طريق الفيض أو الإشراق ، كما تفيض الأشعة من الشمس ، واللهب من النار . وسنرى أن الفيض أو الإشراق لا يفسر مشكلة الزمان ، لأنه مادام لا يعلو على الزمان - وافتراضه عدم تعاليه عن الزمان ناتج من حصوله فى الوجود ، والوجود مقارن الزمان - فهو فى الزمان ، وما دام كذلك فيجب تفسير موضعه فى الزمان المطرد . وتبقى المشكلة قائمة فى نطاق مشكلة الفيض العامة .

وافتراض حصول النفس عن طريق الفيض قد يجعل البعض يتوهم أنها الواحد ، « فهى نور من أنوار الله القائمة لا فى أين . » ، « من الله مشرقها وإلى الله مغربها . » وقد جاء فى الحديث القدسى : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى . » وهو يرد على هؤلاء الواهمين وهم الحلوليون بقوله « وجماعة من الناس لما تفطنوا أن هذه غير جسمية توهموا أنها البارى تعالى ، هؤلاء مخطئون وذلك :

---

(١) الهياكل - الهيكل الرابع - الفصل الأول ص ٥٩ .

١ — لأن الله واحد والنفوس كثيرة (١) ، وتفسير ذلك أنه لو كانت النفوس تؤلف نفسا واحدة لاطلع زيد على ما اطلع عليه عمرو ، ولتشابهت إدراكات الأفراد ، وهذا غير مشاهد فى الواقع . وإذن فالنفوس مختلفة ومتعددة .

٢ — ومن ناحية أخرى كيف يتصل الله بالبدن وقواه ؟ وكيف تخضع القوى الإلهية لقوى البدن ؟ وكيف يتحكم البدن فى ذات الله ويجعله رهن إشارته ؟

ويتناول بعد ذلك القائلين بوحدة الوجود فيقول :

« وجماعة توهموا أنها جزء منه » وقد برهن على فساد معتقدهم بقوله .

١ — الله لا يقبل التجزئة لأنه ليس بجسم فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه .

٢ — إنه ليس هناك من يستطيع تجزئة ذات الله ، وإذا تركت الذات وشأنها فالوحدة أفضل لها من الانقسام .

اتضحت لنا مما سبق حقيقة العلاقة بين النفس والبدن ، فعلى الرغم من قيام المذهب الإشراقى على حقيقة جوهرية ، وهى اعتبار المادة عدما محضا ، إلا أن ضرورة تفسير الواقع الحسى اقتضت التعرض لحقيقة العلاقة بين النفس والبدن ؛ وينتقد السهروردى موقف أفلاطون فيما يقرره من وجود النفس قبل البدن ، ولا يقبل الفكرة الأرسطية وهى التى تسلم باتحاد النفس بالجسم اتحادا جوهريا ، وتفسر العلاقة بينهما على أنها علاقة تدبير ، أما السهروردى فلا يقر

---

(١) هناك نفوس كثيرة لا نفس واحدة وقد رفض السهروردى افتراض كثرتها قبل حلولها فى البدن لأنه ما الذى يميزها حينذاك ؟ أما وحدتها قبل البدن فيرد على القائلين بها أن النفس لا يمكن أن تنقسم لتحل فى كثرة الأبدان . ويبرر اختلاف النفوس بقوله : ولكن هذا الاختلاف فى الشدة يكون بين مجموعات من النفوس ، كل مجموعة عدد أفرادها لا متناه ولها رتبة واحدة ويميزها من بعضها خصائص البدن وقابليتها ، ثم الاتفاقات الحاصلة من الحركات الفلكية ، ويكون هذا الاختلاف من حيث شدة النورية . » حكمة الإشراق - مقالة رابعة .

الاتحاد الجوهرى بينهما ، ويرى أن العلاقة شوقية بحتة ، ومن حيث العلاقة نرى أن شقة الخلاف ليست بعيدة بين علاقة التدبير والعلاقة الشوقية ، فالأولى تتضمن معنى التعلق بالبدن والعكوف على التصرف فيه ، والانشغال بأمره ، أما الثانية فإنها تتضمن ميلا فيزيقيا بسيطا من نفس خاصة لبدن خاص بها ، وهذه العلاقة البسيطة هى كل ما يربط النفس بالبدن من الناحية الطبيعية البحتة ، أما من الناحية الميتافيزيقية فإن المذهب الإشراقى يعصف بمثل هذه العلاقة ، فالنور لا يشتاق الظلام ، ويصبح أى ارتباط بين النفس والبدن من قبيل الأوهام .

ومذاهب الفيض تعتبر البدن شراً وترى فى تخلص النفس منه مشكلة هامة يتوقف عليها مصيرها . فالمثل الأعلى للنفس أن تتحرر من المادة التى تمنعها من الرق إلى العالم العقلى الذى صدرت عنه ، وغايتها المثلى أن تعلو فى مراتب الوجود لتزداد ما تستقبله من إشراق ، ولا يحصل لها هذا إلا بابتعادها عن عالم الصور والأشكال ، ورحيلها إلى حيث تحيا فى عالم الدوام والأبدية .

ولكن كيف يتم هذا التحرر وكيف يحصل الخلاص ؟

إنه يتحقق بالمعرفة والسلوك ، بالعلم والعمل ، أو بالنظر والمجاهدة ، أو بمعنى آخر عن طريق توجيه الإرادة والعقل حتى يتم اتحادهما وتصل النفس إلى أسمى غاياتها ، وهى التخلص من البدن والوصول إلى مرتبة الغبطة التامة ، فليبدأ المرء بتغيير اعتقاده فى حقيقة الوجود ، ثم يسلك سلوكا يتفق مع حقيقة هذا الاعتقاد ، أى أن يبدأ الإنسان بالتسليم بسلطان نور الأنوار وغلبة الأنوار القاهرة ، وانفرادها بالوجود دون الظلام فهو لا وجود ، وأما سلوكه بمقتضى هذا الاعتقاد ، فهو بمجاهدته لنفسه حتى تتخلص من البدن المظلم المادى الذى يغشى نقاءها ويشيع الشر فى جوانبها ، ومتى تخلصت منه استطاعت أن ترقى فى مدارج النور حتى تصل إلى الحق وهذا منتهى أهداف السالكين .

فللخلاص إذن طريقان يلتقيان عند نقطة واحدة : أولها طريق المعرفة ، وثانيهما طريق العمل ، ونريد أن نحدد وسائل الطريق الأول وسبله ، ثم نتناول الطريق الثانى بالتفصيل .

الفصل الثانى

المعرفة

١ — يضع الفلاسفة الصوفيون مشكلة الخلاص على رأس المذاهب التى يصيغونها ، ويجعلونها نقطة البدء فى أى بحث وجودى أو ابستمولوجى ، فوجود النفس فى عالم المادة شر يجب التخلص منه بالنظر والعمل - كما بينا - واتحاد النظر بالعمل فى سبيل الوصول إلى هذا الهدف يرجع إلى موقف سقراط الأساسى فى التوحيد بين العلم والفضيلة ، والنظر والعمل فى ميدان الأخلاق ، أى فيما يختص بمبدأى الخير والشر . وإخضاع القيم الوجودية والإبستمولوجية لمبدأ الخلاص إدخال لها فى باب الأخلاق وإخضاعها لمبدأى الخير والشر بمعنيهما الوجودى والأخلاقى معا .

وفى الإشراقية لا يتحد النظر بالعمل فحسب ، فى المراحل الأولى لسلوك النفس وترقيها فى مدارج السمو الروحى ، بل نجد اتحادا أساسيا بين العقل الموجد وفعل المعرفة ، أو تطابقا تاما بين وسائل المعرفة ووسائل الإيجاد ، فالشعاع الذى يشيِّد الوجود هو الذى يحمل المعرفة للموجود الذى يشرق عليه وهكذا تنتظم الوجود نطاقات من الأشعة المشرقة التى تلقى المعارف على الموجودات التى تشرق عليها .

وتتدرج إشراقات المعرفة من العقول العليا إلى روح القدس أو العقل الفعال عند ابن سينا كما بينا . وروح القدس هو المكلف بالمعرفة الإنسانية . ويتلقى روح القدس إشراقات المعرفة عن العقول العليا وعن الواحد أو نور الأنوار. ولما كان روح القدس هو كلمة الله فى العالم الأرضى وهو الواسطة بين الخلق الإنسانى والعالم الأعلى لذلك فإن أى بحث عن المعرفة الإنسانية يجب أن يتجه إليه . هذا

بالإضافة إلى ما أشرنا إليه حين الكلام على تخطيط الوجود النورانى ، من أن نور الأنوار يتصل مباشرة بجميع الموجودات دون وساطة الأنوار العليا ، وعلى ذلك فإن هناك طريقا آخر وهو إشراق الواحد على النفس الإنسانية بالإضافة إلى إشراق روح القدس عليها . ويتضافر هذان الطريقان فى تخليص النفس وتوجيهها للوصول إلى أبيها المقدس وهو روح القدس ، ثم إتمام الرحلة إلى الواحد أو نور الأنوار .

٢ — وإذا أردنا التعرض لبحث مشكلة المعرفة ـ أى معرفة النفس الإنسانية ـ تعين علينا أن نلق ضوءا على الإدراك سواء كان حسياً أم عقلياً أم مباشراً .

فالإدراك الحسى يقوم على الاتصال المباشر بين الحس والمحسوس ، وتتدخل النفس الحيوانية لتنظيم هذا الاتصال وإيجاد الصلة بينه وبين الكيان النفسى الكلى (النفس الناطقة) . والإدراك العقلى يقوم على تناول الأمور العقلية أى الأفكار ، وهذه الأفكار إما أن تكون عادية يجردها العقل من المحسوس أو يستنبطها الفهم من أفكار مرتبة بطريقة ما ، أو تكون الأفكار أسمى من أن يدركها الذهن الإنسانى بقواه المحدودة كأن تتعلق بموجودات لايحدها زمان أو مكان ، وطريق المعرفة فى هذه الحالة هو الحدس أو الإدراك المباشر الذى تنثال المعرفة فيه على الذهن العارف عن طريق الإلهام والتنوير ، وهناك نوع ثان من الحدس لايتطلب قوة خارقة وقد يكون حسياً أو عقلياً وهو يرجع إلى ميزة خاصة للذهن الذى يحيط الموضوع بنظرة مجموعية شاملة وينفذ إلى صميمه . ويختلف الإدراك باختلاف موضوعه ، فالماديون يجعلون الإدراك الحسى أساساً للمعرفة (هيوم) ، والعقليون الذين يرون فى الفكرة موضوعا للمعرفة (باركلى) لايقيمون وزنا للإدراك الحسى، أما الوجوديون المعتدلون ويمثلهم الأرسطيون ، فيقبلون الإدراك الحسى والإدراك العقلى ؛ وقد تأثر الإسلاميون منهم بالأفلاطونية المحدثة فأكملوا الإدراك العقلى بالحدس الصوفى ، ونجد طائفة من الروحيين الذين يرجعون

الإدراك الإنسانى فى جملته وتفصيله إلى الله بدون تدخل من النفس الإنسانية إلا من حيث أنها مستقبلة للمعارف ، وقد نُلحق بالأشاعرة هؤلاء ـ مع شىء من التجاوز ـ أما مالبرانش فإنه الممثل الحقيقى لهذه الطائفة حيث تلعب العناية الإلهية دورا رئيسيا ، فانتباه [١] النفس لتلقى المعرفة هو صلاتها الأبدية فى اتجاهها إلى الله الذى يتكفل بإلقاء المعارف على النفوس المخلصة المتهيئة للحق .

٣ — فأى طريق إذن يسلكه الإشراقيون ؟ وكيف تحصل النفس الإنسانية على المعرفة ؟

هناك موقفان : أحدهما مؤقت والآخر أساسى ، أما الأول فهو الموقف الذى اتخذه الفارابى وابن سينا بصدد الإدراك الحسى والعقلى . وأما الثانى فهو الإدراك المباشر عن طريق الإشراق .

واعتبار الموقف الأول مؤقتا يرجع إلى اعتبارات مذهبية صوفية ، فالنفس وقد بدأت حياتها بالاتصال بالجسم فيجب أن تدبر شئون هذا الجسم وأن تدرك العالم الخارجى عن طريقه ، وعلى هذا فوسيلتها هى الإدراك الحسى ، ويليه التجريد والتعقل . ولما كان اتصال النفس بالجسم اتصالا مؤقتا ، وستتخلص كل نفس من الجسم الخاص بها على قدر مجاهدتها له ومداومتها على التأمل ، لذلك كان الطريق الطبيعى للمعرفة طريقا مؤقتا تسلكه النفس فى أولى مراحل رحلتها إلى العالم الأعلى ، وإذا رجعنا إلى الموقف الميتافيزيقى للإشراقية نجد المادة وقد جعلت عدما ، فالنور وجود والظلام لا وجود ، والجسم مادة فهو عدم من الناحية الميتافيزيقية أو على الأقل يصبح وجوده اعتباريا لا حقيقيا ، فالوجود الحقيقى للأنوار وحدها ، فالطريق الطبيعى للمعرفة قائم على تفسير الإدراك الإنسانى فى المرحلة التى يتصل الجسد فيها بالنفس وهى مرحلة ثانوية

(١) راجع مالبرانش « البحث عن الحقيقة » الرؤيا فى الله .

وليست أساسية ، إذ أن الأجسام أشباح غير حقيقية والنفس يجب أن تتطلع إلى الثابت الدائم من الموجودات الأزلية . والإدراك المباشر عن طريق الكشف الصوفى يتم بعد تجرد النفس عن الجسم ، ولكن العامل الإشراقى يتدخل حتى فى أثناء اتصال النفس بالجسم ، فالعقل الفعال أو روح القدس أو رب النوع الإنسانى هو الذى يقيم المعرفة الطبيعية ، فهو الذى يجرد الصورة المعقولة ويجعلها مادة للتعقل .

ويعتمد السهروردى فى كتبه على الكشف الصوفى وحده ، ويذكر فى مواضع متعددة من حكمة الإشراق أنه شاهد الأنوار العليا معاينة بعد تجرده عن بدنه . « وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لا يشاهدها من أشياعهم . ولم يكن ذو مشاهدة وتجرد إلا اعترف بهذا الأمر . وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا ، و«أفلاطن» ومن قبله مثل سقراط ، ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذيمون وأنباذقليس ، وكلهم يرون هذا الرأى . وأكثرهم صرح بأنه شاهدها فى عالم النور ، وحكى «أفلاطن» عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها . وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا » .

وفى موضع آخر يذكر «(١) أن النور المدبر يستطيع الإدراك المباشر بعد التجرد من الجسد ، ولذلك شاهد المتألهون ، أصحاب الرياضات والمجاهدات ، الأنوار المجردة ، وذلك بعد انسلاخهم عن أبدانهم . ومن جاهد فى الله حق جهاده ، وقهر الظلمات [أى القوى البدنية] رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من المبصرات ههنا . فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئية برؤية النور الإسفهبذ ، ومرئية برؤية بعضها بعضا ، والأنوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع إلى علمها ، بل علمها يرجع إلى بصرها ، وكل ما فى البدن ظل للنور

(١) مقالة ٤ ، فصل ٦ — حكمة الإشراق .

الإسفهبذ [النفس الناطقة] ، والهيكل [الجسم] طلسمه . »

وجاء فى التلويحات بخصوص منام رأى السهروردى فيه أرسطو وطلب إليه خلاله أن يطلعه على حقيقة العالم والمعرفة قال :

« ... ثم أخذ يثنى على أستاذه «أفلاطن» الإلهى ثناء تحيرت فيه ، فقلت: وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد ؟ فقال : ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته . ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ، ورجعت إلى أبى يزيد البسطامى وإلى محمد بن سهل بن عبد الله التسترى وأمثالهم فكأنه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ، ما وقفوا عند العلم الرسمى بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الاتصالى الشهودى ، وما اشتغلوا بعلايق الهيولى ، فلهم الزلفى وحسن مآب . » (١)

والذى يهدف إليه هذا النص واضح ، وهو أن الفلاسفة المشائين أصحاب الحكمة البحثية والمعرفة البرهانية لا يرقون إلى مرتبة أصحاب الحكمة الذوقية أتباع أفلاطون الإلهى ؛ ومع أن السهروردى يورد هذا الكلام على لسان أرسطو فى منام حصل له ، إلا أن هذا النص يورد رأيا يخالف موقف أرسطو الأساسى ؛ ويمكن أن يفسر هذا بما ورد فى النص من قوله : « وتحيرت فى هذا الثناء على أفلاطون من أرسطو » ومعنى هذا أن السهروردى يعرف أن مذهب أرسطو يخالف مذهب أفلاطون ويهاجمه وخصوصا نظريته فى المثل العقلية والمعرفة الإلهية ، فكيف به يثنى عليه ، ويقبل آراءه ؟ يفهم من هذا أن أرسطو رجع عن رأيه [حسب السهروردى] فى حياته الأخرى بعد أن اتصل بالعالم العقلى وقبل موقف أفلاطون فى المثل والمعرفة العقلية .

(١) المورد الثالث — الفصل الأول ، التلويحات . فقرة ٥٥ .

ويقصد السهروردى من هذا النص أيضا إلى مهاجمة المشائية الإسلامية وهدم الأساس الذى تقوم عليه ، وربما أشار السهروردى إلى ما قيل عن أرسطو من أنه رجع فى آخر أيامه عن الاعتراضات التى وجهها إلى المثل فى ما بعد الطبيعة ، تلك الاعتراضات التى رددها المشاؤون فيما بعد . ومهما يكن من شىء فإن السهروردى يضع الحكمة البحثية فى مقابل الحكمة الذوقية ؛ والأولى أدواتها الإحساس والعقل ، والثانية اتصال مباشر بموضوعات المعرفة وإشراق وتنوير . والنوع الأول من المعرفة هو النوع الطبيعى الذى يحصل فى حالة اتصال النفس بالبدن ، فيكون فيه الإشراق نسبيا على قدر استطاعة النفس التحالل من ظلمة الحس وعتمة البدن ، والعنصر الإشراقى يرد عليه من عقل سام هو رب النوع الإنسانى ، وتدرّج النفس فى مراتب السالكين يقربها شيئا فشيئا من تلقى فيوض العرفان من أبيها المقدس ونور الأنوار .

فليست هناك إذن شروط خاصة للمعرفة المباشرة الخالصة إلا فى خلاص النفس من البدن . والمعرفة المباشرة ويمثلها الحدس تتطلب شروطا هى أقرب إلى قبول المبدأ الذى يقوم عليه الحدس الصوفى أى المعرفة المباشرة فى أعلى مراتبها . فديكارت يرى أن تتهيأ النفس لاستقبال الحدس بتنقيتها من الشواغل ، وتركيز الذهن فى الموضوع المراد تلقى حدس فيه (أى الانتباه) ، غير أنه يضع العناية الإلهية كحافظة للمعرفة الإنسانية من الشيطان الماكر الخبيث أى من الاتجاه إلى الخطأ ، ما دامت وسائلنا المنطقية صحيحة ، وسند الحدس هنا إيمان مطلق بالعناية الإلهية . أما مالبرانش فإنه أقرب إلى الموقف الصوفى من ديكارت فهو يطلب توجيه النفس إلى الذات الإلهية وتطهيرها من شواغل الحس وتجميع كل عناصرها لإحداث لحظة الانتباه التى هى تهيؤ لتلقى العرفان . والسهروردى يستعمل الطريق الطبيعى للمعرفة فى عرض ما عاينه مشاهدة بطريقة تفصيلية ، وهذا يتطلب براهين إقناعية ، وهذا هو المراد بالمعرفة البرهانية أى البحثية .

وهذا هو الطريق الوحيد عند من ليست لديهم القدرة على الإدراك المباشر .

أما الذوق الصوفى فهو الإشراق وهو الفيض وهو العرفان ، ويكون فى أصفى مرتبة بين العقول العليا ، وقد أشرنا إلى أن النور درّاك لذاته ، شاعر بذاته ، وأنه فوق ذلك مدرك لغيره من الأنوار ، ويتم الإدراك عن طريق الأشعة النورانية الفائضة ، فالعقول تتلقى العرفان كل مما هو أعلى منه درجة ، فالأسفل يتجه إلى الأعلى فى حركة مشاهدة ، والأعلى يتجه إلى الأسفل فى حركة إشراق ، وكل عقل يتصل بنور الأنوار عن طريق الأنوار التى تفصل بينه وبين الواحد ، ثم يتصل به أيضاً مباشرة ، ويزداد التنوير أو الإشراق كلما اقترب العقل من نور الأنوار ، وغاية الأنوار الاتصال بالواحد عن كثب فيزداد ما تستقبله من إشراق وعرفان ، والنفس الإنسانية تبلغ أسمى مرتبة حينما تتشبه بالأنوار العليا وتحيا بجانبها فى عالم الثبات والأبدية ، ولكنها لا تزال مشوقة إلى الاحتراق بسبحات وجه الواحد لتنغمر فى بحر أشعته ويلفها جوده وغناه المطلق .

الفصل الثالث

الإدراك الحسى

١ — إن أول موضوع يستثير الذهن العارف بعد إدراك النفس هو علاقة هذه النفس بالعالم الخارجى ، ويتبع هذا أو يسبقه البحث فى حقيقة هذا العالم الخارجى ، فهل هناك عالم خارجى بالمعنى الذى يصفه لنا به الطبيعيون ؟ أم أنه مجرد أوهام لا حقيقة لها والوجود الحقيقى للنفس وأفكارها ؟

وتتفرع مواقف الذهن الفلسفى على ثلاث وجهات رئيسية للنظر : أولها اعتراف بوجود العالم الحسى وحده دون غيره وإنكار الأفكار والمعانى العقلية ، وهذا هو موقف الحسيين . وثانيها — إنكار للعالم الحسى واعتراف للنفس أو الروح بمطلق الوجود ، وهذا هو موقف التصوريين . وثالثها — موقف وسط يعترف بوجود العالم الحسى مع النفس ،ويرتب ارتباطهما وطريقة اتصالها ، وهذا هو موقف الأرسطيين .

فأى المواقف يعتنق السهروردى ؟

إن الموقف الذى يتفق مع الإشراقية هو الموقف الثانى ، الذى يقول به التصوريون والروحيون ، فالعالم الحسى وهم ، والوجود الحقيقى هو وجود النفس أو الروح أو النور فى مختلف مراتبه ، ولكن دواعى اتصال النفس بالجسم والعالم الحسى فى المرحلة الأولى المؤقتة استدعت تفصيل طريقة اتصالها بهذا العالم كما أشرنا إلى طريقة اتصالها بالجسم ، وطريق الاتصال ممهد معروف وهو الإدراك الحسى ؛ فالاعتراف بالعالم الحسى يتبعه حتما إيجاد وسيلة لإدراك هذا العالم لذلك كان الإدراك الحسى هو الباب الرئيسى الذى تنفذ منه معلوماتنا ومعارفنا . وعلى العكس من ذلك نجد التصوريين وقد أوصدوا مذاهبهم دون الإدراك

الحسى بل شككوا فى قيمته وهدموه . وهذا النوع من الإدراك يتصل بالمحسوس اتصالا مباشرا ، وموضوعاته هى الجزئيات لا الكليات ، ومن ثم فيجب أن تكون فى النفس قوى خاصة مرتبة لإدراك هذه الجزئيات ، وللملاءمة بين البدن والنفس من ناحية والعالم الخارجى من ناحية أخرى . وهذه القوى مصدرها النفس أى النور وعلى ذلك فإن النور هو الذى يشرف أيضاً على اتصال الجسم وحواسه بالعالم الخارجى ؛ وفى النفس نوعان من القوى : الأولى — هى قوى النور وهى الحواس الظاهرة والباطنة . والثانية — هى قوى الظلام وهى قوى النمو والهضم الخ . .

وتقسيم النفس على هذا النحو يورده فى حكمة الإشراق ، وهذا التقسيم ليس حقيقيا بل أننا نقبله لأنه يسهل لنا فهم أفعال النفس وقواها .

وهناك التقسيم المشائى الذى نجده فى سائر كتبه الأخرى ، فالنفس إما نباتية أو حيوانية أو ناطقة . وللنباتية قوى هى الغاذية والمولدة والنامية . أما الحيوانية ففيها ناحيتان :

(أ) حركية . (ب) إدراكية .

وأما الحركية فهى إما (١) باعثة على الحركة . أو (٢) نزوعية .

والنزوعية إما (١) غضبية ، تطرد غير الملائم . أو (٢) شهوية ، تجلب الملائم .

فأما الإدراكية فإن لها نوعين من القوى : (١) ظاهرة ؛ (٢) وباطنة . إذ أن إدراك الحيوان إما فى الظاهر وإما فى الباطن .

أولا — الحواس الظاهرة :

وهى توجد فى الإنسان وغيره من الحيوانات الكاملة ، وهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، واللمس يدرك المضاد لا المشابه .

البصر — نظرية الرؤيا :

« أما البصر فهو قوة مرتبة فى القصبة المجوفة ، مدركة لما يقابل العين بتوسط

جرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقى المبصرات ولا بانعكاسه ، ولا بانطباع الصور المرئية فى الرطوبة الجليدية ولا فى ملتقى القصبتين المجوفتين ، ولا باستدلال ، لبطلان ذلك كله ، بل بمقابلة المستنير للعين السليمة ، وهى ما فيها رطوبة صافية شفافة صقيلة مرآتية ، فحالما يقع للنفس علم حضورى إشراقى على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة . »

ومعنى ذلك أن الإبصار لا يكون بانطباع صورة المرئى فى العين على رأى المشائين وليس بخروج شعاع ضوئى من البصر يقابل موضوع الإبصار ، بل أنه يحدث إذا توافرت شروط خاصة :

أولا — عدم وجود حجاب بين العين السليمة والمستنير أى الموضوع الماثل أمام العين .

ثانيا — يمتنع الإبصار إذا كان الشىء قريباً جداً مثل باطن جفن العين .

ثالثا — يمتنع الإبصار أو لا يتحدد إذا كانت العين مفقودة أو غير سليمة .

رابعا — كذلك يمتنع الإبصار إذا كان المرئى غير واضح وبعيداً .

إذا توافرت هذه الشروط أمكن للعين أن تستقبل الشعاع الذى يشرق عليها فترى الشىء الماثل أمامها . وتفصيل ذلك أنه إذا اتفق وأصبح وضع جسم ما فى مقابل عين ما بحيث يمكنها أن تبصره ، فى هذه الحالة فإن رب النوع ـ النوع الإنسانى أو روح القدس ـ يشرق على النفس ، أى يفيض عليها شعاع العرفان فيدرك البصر وجود الشىء الظاهر أمامه .

وعلى هذا فالسهروردى يقدم تفسيراً جديداً للرؤيا يستند إلى الإشراق الحضورى على النفس حال ظهور الشىء أمام العين ، فما لبرانش يفسر الإدراك البصرى كما نعرفه على أنه الرؤية فى الله ، ويفسر باركلى الإبصار بنظريته فى « العلامات » تفسيراً واقعيا . أما السهروردى فإنه لا يجعل للعين دوراً ذا بال ، فإدراك المرئى راجع إلى الشعاع الروحى الذى يفيضه العقل الفعال على النفس

دون تدخل من العين ودون أن يخرج منها أى شعاع إلى المرئى أو يصدر عن المرئى شعاع إليها . وهو يبطل هذا الموقف الذى يستند إلى صدور الشعاع الحسى ويعجب متسائلا : كيف ينطبع الكبير فى الصغير ؟ أى كيف ترتسم صورة الشىء الكبير فى الشبكية وهى صغيرة ؟

ولكن تدخل عنصر إشراقى فى الإدراك البصرى يثير مشاكل عدة ، أهمها تفسير الإحساس بالمرئى عن طريق الشعاع العقلى النورى وهما على طرفى نقيض . وقد كانت الأرسطية قد رسمت أصولا للتقريب بين المحسوس والمعقول حيث وضعت درجات للتجريد والتعقل ، ولكننا هنا نجد انتقالا غير منطقى بين المحسوس والمعقول واتصالا غير ممهد بين المظلم والنورانى .

والمشكلة الثانية أن السهروردى كان قد وضع الأرواح الحيوانية للتقريب بين النفس والإحساس على حسب رأيه ، فكيف به لا يقيم هذه الواسطة بين الإبصار والنفس ، ما دام الإدراك البصرى فرعا للإدراك الحسى ، مهما علت مرتبة الإبصار على الحواس الأخرى ؟

ومشكلة ثالثة هى كيف تدرك العين وهى حاسة شعاعا عقلياً روحياً ؟ وربما استطعنا أن نخرج من موقفه هذا بنتيجة حتمية ، وهى إذا كانت العين المحسوسة معطلة على هذا النحو فهل يستطيع فاقد البصر أن يبصر المرئيات عن طريق الإشراق الحضورى ؟ أكبر الظن أن منطق النظرية يقبل الرد بالإيجاب .

ومهما يكن من استعصاء هذا الموقف على الذهن ، إلا أنه موقف جديد طريف معا ، يتلاءم والمذهب الإشراقى الجديد ، ويحاول تفسير الإدراك البصرى عن طريق الإشراق أو الفيض النورانى .

ترتيب الحواس :

هذه الحواس الظاهرة تختلف حسب أهميتها فى الحياة وضرورتها للجسم ،

لا من حيث شرفها ، أى باعتبارها أدوات حياة ، فيقدم اللمس على باقى الحواس لأنه أهمها من حيث نفعه ، وذلك مع أن البصر آخر الحواس ، وهو أشرفها ، إلا أن اللمس أعلى مرتبة من حيث الأهمية ، يليه فى ذلك الذوق ثم الشم ثم السمع . ويقبل السهروردى هذا الموقف الأرسطى بخصوص ترتيب الحواس الظاهرة .

ثانياً : الحواس الباطنة :

١ — الحس المشترك : وهو قوة فى مقـــدمة الدماغ تجتمع عندها صور المحسوسات ، فيدرك بها الإنسان أن هذا الشىء الحلو حار ، وهو بالنسبة إلى الحواس الخمسة كحوض تنصب فيه أنهار ، وهو الذى يشاهد صور المنام معاينة لا على سبيل التخيل .

٢ — الخيـــال : يرى المشاؤون أن الخيال قوة مرتبة فى آخر التجويف الأول من الدماغ ، وهو خزانة صور الحس المشترك وذلك بعد غيبتها عن الشعور ، ويرد السهروردى على هذا الرأى بقوله : « والصور الخيالية على مافرضت مخزونة فى الخيال باطلة ، فإن الصور الخيالية لو كانت فى الخيال لكانت جاهزة دائما للنور المدبر أى للنفس ، ولما نسى الإنسان الصور الخيالية ، فليس صحيحا أن الخيال خزانة الحس المشترك ، بل الواقع أن خزانة الحس المشترك فى عالم الذكر أى عند الأفلاك النورية ، ودليل ذلك أن الإنسان لا يجد فى نفسه عند غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له أصلا ، بل إذا أحس الإنسان بشىء ما يناسبه أو يفكر فيه ينتقل فكره إلى زيد فيحصل له استعداد استفادة صورته من عالم الذكر ، والمفيـــد إنما هو النور المدبر لكونه المحصل لاستعداد الاستفادة . » (١)

٣ — الوهم والمتخيلة : يرى المشاؤون أن الوهم قوة مرتبة فى التجويف

(١) مقالة رابعة ، فصل رابع — حكمة الإشراق .

الأوسط من الدماغ ، وهى القوة التى تحكم على المحسوسات بمعان غير محسوسة كإدراك الشاة عداوة الذئب ، أما المتخيلة فيرون أنها قوة مودعة فى التجويف الأوسط عند الدودة من شأنها التفريق والتفصيل ، يمكن بها تخيل إنسان برأس حيوان ، وتسمى عند استعمال الوهم إياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل لها بالمفكرة ، بها تستنبط العلوم والصناعات وبها تحصل المحاكاة فى الأحلام ، وهذان فى التجويف الأوسط والمتخيلة منهما فى مؤخره .

ومصدر الصور الخيالية عالم مثالى بين عالم العقل وعالم الحس ، هو عالم المثل المعلقة ، وذلك لأن الكبير لا يمكن أن ينطبع فى الصغير ، ومن ثم فقد امتنع انطباع الصور الخيالية فى الذهن .

والتخيل (١) مثل الإبصار يرجعان إلى الذات النورية المدبرة الفياضة ، فكما أن المبصر الحقيقى هو النور الإسفهبذ ، ويشرق النور الإسفهبذ على الخيال وعلى الإبصار ، فلولا عملية الإشراق لما حصل خيال أو إبصار ، إذ أن هذه القوى المختلفة استعدادية فقط . وعند إشراق النفس على القوة المتخيلة تدرك بعلم حضورى إشراقى الصور المتخيلة الخارجة ، وهى التى فى عالم المثال قائمة بذاتها لا فى أين كصور المرايا ، إلا أنها مرئية بمرآة الخيال ، فإنه مرآة للنفس بها يدرك الصورة المثالية ومنها الخيالية ، ويعترض السهروردى على رأى المشائين الذى أوردناه وهو أن هناك قوة خاصة للوهم وأخرى للمتخيلة . فهو يورد حججهم فى ذلك ثم يرد عليهم بقوله :

١ — إنه إذا اختلت إحداهما استمرت الأخرى فى عملها وهذا دليل على تغاير القوى .

٢ — إن فعل الوهم غير فعل المتخيلة ، ولا يصح أن تقوم قوة واحدة بأفاعيل مختلفة . ويرد على ذلك بقوله :

(١) مقالة رابعة ، فصل سادس — حكمة الإشراق .

١ — إنه لم يثبت أن إحدى القوتين تعمل إذا مرضت الأخرى ، لأن فى اعتلال إحداهما اعتلال لشخص صاحبها ، والقوتان فى تجويف واحد ، فكيف لا تؤثر إحداهما على الأخرى ؟

٢ — لا يجوز الاستناد إلى اختلاف الأفاعيل لأن الحس المشترك يدرك جميع الإحساسات ويؤلف بينها وهى مختلفة .

والحق أن هذه القوى الثلاث أى الوهم والخيال والمتخيلة ما هى إلا قوة واحدة باعتبارات مختلفة ، فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال ، وباعتبار إدراكها للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم ، وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة ، ومحل هذه القوة هو البطن الأوسط من الدماغ ، والدليل على أن هذه القوى غير الأنوار المدبرة ، أن هذه القوى قد تثبت شيئا ثم تنكره وتجحده . «فإذا كنا نجد فى أبداننا ما يخالفنا هكذا فهو غير ما به أنانيتنا . . . فهو إذن قوة لزمت عن النور الإسفهبذ فى الصيصة لأجل أنها ظلمانية منطبعة فى البرزخ ، تنكر الأنوار المجردة ، ولا تعترف بالمحسوسات وربما تنكر نفسها وتساعد فى المقدمات ، فإذا وصلت إلى النتيجة عادت منكرة ، فتجحد موجِب ما سلمت من الموجَب » (١) .

٤ — الذاكرة : وتسمى الحافظة أيضا ، وهى قوة مرتبة فى التجويف الأخير من الدماغ وهى خزانة الأحكام الوهمية والتخيلية . ويذكر السهروردى أن هذا هو رأى المشائين : ولو كان هذا صحيحا لاستطاع الإنسان أن يتذكر أى شىء يريده لأنه يكون بذلك حاضراً فى ذهنه دائما ، ولكن المشاهد أن الإنسان يعجز عن تذكر أشياء كثيرة أحيانا ثم يتفق أن يتبين ما أراده بعينه ، ومعنى ذلك أن عملية التذكر هى عملية استرجاع الأفكار من مواقع سلطان الأنوار

(١) مقالة رابعة ، فصل سادس — حكمة الإشراق .

المجردة الفلكية ، فهى الحافظة وهى خزانة الأحكام الوهمية وغيرها . فليس التذكر إلا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الأنوار الإسفهبذية الفلكية فإنها لا تنسى شيئا » .

ويذكر الدوانى أن هذا هو رأى سائر الإشراقيين على ما صرح به رئيسهم ، بل رئيس الكل الإلهى أفلاطون ، أن الذكر إنما هو من العوالم الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الأشياء الثابتة والماضية والمستقبلة ، والتذكر وإن كان فى عالم الأفلاك إلا أنه يجوز أن يكون قوة تتعلق المعانى الوهمية بها ، لأنه أبطل حصول المعانى فيها لا تعلق الاستعداد بها ، ويدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر لاختلال البطن الأخير ، وليس لوجود المعانى فيها فيكون لتعلق الاستعداد بها » . وللحواس الباطنة مراكز فى المخ تتعلق بها . « ولكل من الحواس الباطنة موضع يختص به ويختل ذلك الحس باختلاله » . وتفسير ذلك أن الحواس الباطنة تتصل بأجزاء فى المخ ، وهذه الأجزاء تؤثر على وظائف الحواس الباطنة ، فإذا تلف موضع فى المخ شلت الوظيفة المتعلقة به ، وقد برهن الفسيولوجيون المعاصرون على صحة هذا الرأى ،فقد عينوا مواضع للقوى الحسية وبعض القوى التعبيرية كالتعبير بالألفاظ ، وقاموا بتجارب علمية لإثبات اتصال هذه المواضع بالوظائف المتعلقة بها ، فإذا سلطنا مثلا تياراً كهربائيا على مركز التعبير فى المخ وأتلفناه ، نجد أن الشخص موضوع التجربة لا يستطيع التعبير وتشل قدرته عليه ، وهناك تجارب أجراها بول بروكا على الدجاج فى هذا الموضوع . ويذكر السهروردى أن توقف الوظيفة بعد إتلاف الجزء المخصص لها فى المخ قد مكننا من معرفة تغاير القوى واختصاصها بمواضعها .

والملاحظ فيما يختص بالحواس الباطنة أنها تخضع خضوعا مباشراً للنفس الناطقة أى للنور الإسفهبذ ، فهو الذى يشرق عليها ، إلا أن الذكر والتذكر

والخيال تتصل بمواقع الأنوار الفلكية أو بروح القدس وتستمد منها المعارف ، وإذن فهذه الحواس الباطنة لا تستند إلى النفس الناطقة كما هو الحال عند المشائين بل أنها تستند إلى إشراق من عقول سامية . وعلى ذلك فليس الجزء النطقى من النفس هو وحده الذى يستمد الإشراق من العقل الفعال بل أيضا قوى الحس الباطنة والإبصار . وهذا مما يجعل الإدراك الحسى أقرب إلى إدراك المعقول منه إلى المحسوس ، إذ أن موضوعاته ليست المحسوسات فحسب بل أيضا الإشراقات التى تنثال على القوى الحسية من العقول المفيضة الأنوار .

الفصل الرابع

الإدراك العقلى

١ — تكلمنا عن الإدراك الحسى وهو أبسط وأول مراحل اتصال النفس بالعالم الخارجى ، ولكن كيف يتم إدراك الكليات ، أو المعانى ؟ كيف يدرك العقل المعنى من الموضوع الماثل أمام الذهن أو الحس ؟ إن أرسطو يضع التجريد كمبدإ أساسى لتجريد الصورة المعقولة التى تصلح مادة للتعقل فتتصل بها النفس الناطقة ، أما الإسلاميون من المشائين فقد جعلوا العقل المجرّد خارج الذهن وهو العقل الفعال بل هو الذى يشرق الصور على العقل الإنسانى ، فكيف يفسر السهروردى إذن مشكلة المعرفة العقلية ؟ ما موقفه من أرسطو والمشائين الإسلاميين؟

٢ — تقوم السيكلوجيا الأرسطية على أساس افتراض التداخل بين النفوس الثلاث، فالنفس الحيوانية تتضمن قوى النفس النباتية بالإضافة إلى قواها الخاصة ، والنفس الناطقة تتضمن قوى النفسين الأوليين بالإضافة إلى قواها الخاصة . وفى مذهب يقرر أن الحواس طريق معرفتنا الأولية بالعالم الخارجى يجب إما أن نقف عند المعطيات الحسية إذا كان المذهب لا يعترف بشىء غير المادة ، وإما أن نتعدى إلى تحليل هذه المعطيات وتعقلها ، وهنا يأتى دور النفس الناطقة بالمعنى الأرسطى ، أما دورها الانفعالى أو الشعورى الذى يصاحب المعرفة كما يفسرها أصحاب المذاهب الحسية والوجودية فلا يقرر الموقف الأرسطى شيئا منها .

وهذا الطريق الذى تسلكه المعطيات الحسية إلى أن تصل إلى العقل هو الطريق الطبيعى للمعرفة . فكيف تقطع المعارف هذا الطريق ؟

الواقع أن السهروردى لم يضف شيئا ذا بال إلى نظرية العقل الأرسطية كما وصلت إلى المشائين الإسلاميين ، فهو يعرضها فى كتبه التى يلخص فيها آراء

المشائين كما هى ؛ ويذكر مؤرخو الفلسفة أن أرسطو لم يتعرض لهذا التفصيل الذى نجده فى نظرية العقل عند الفارابى أو ابن سينا . فكلام أرسطو عن العقل وخصوصا عن العقل الفعال فى كتاب النفس ، كلام فيه إجمال وغموض مما أدى إلى ظهور تفسيرات ومواقف متعددة بهذا الصدد . وقد لخص جلسون Gilson[1] ما يمكن أن نستشفه من النص الأرسطى المذكور فيما يلى :

١ — فى كل موجود طبيعى أو صناعى يوجد عنصر يقوم بدور المادة وعنصر آخر يقوم بدور الصورة ؛ والواحد بالقوة ، والآخر يجعل بالفعل كل ما يدخل فى جنسه ، فيجب أن يوجد فى النفس إذن عقل قابل للصيرورة ، وعقل قادر على إخراج أى شىء من القوة إلى الفعل .

٢ — والعقل القادر على جعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل ، كالضوء الذى يحيل الألوان من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل .

٣ — وهذا العقل مفارق وغير منفعل وليس مختلطا بالمادة ، وجوهره الفعل وهو خالد أزلى .

٤ — أما العقل المنفعل فهو على العكس قابل للفساد ولا يفكر وحده بدون الأول .

وهذا التصور السامى للعقل لا يمنع اتصاله بجسد معين ، ذلك أنه ليست هناك أفكار بدون صور images ، ولا يستطيع العقل أن يجعل ذاته موضوعا لمعرفته أو أن يوجد شيئا من ذاته ، فموضوع معرفته هى الصور المادية التى تقدمها إليه المخيلة .

وقد أثار النص الأرسطى ـ الذى أورد جلسون مضمونه ـ مشاكل متعددة حول المعنى الذى يرمى إليه أرسطو ، فإذا كان هذا العقل ساميا transcendental

(١) Gilson : Les sources greco - arabes de l'augustinisme avicennisant , in Archives d'histoire du Moyen Age.

فما هى صورته ؟ فهل هو صورة خالصة وهل هو واحد أم كثير ؟ وإذا كان واحداً فإن الوحدة تتعارض مع كون العقل فيه فاعل ومنفعل . ثم أننا إذا قرنا كثرته فإن هذه الكثرة تتعارض مع طبيعته السامية إلا إذا قرنا وجود عدد من الموجودات السامية بقدر أعداد البشر .

ثم هناك مشكلة أخرى ، هل هذا العقل داخل النفس أم خارجها ؟

والعقل المنفعل بدوره أهو مادى أم روحى ؟ هل يتميز عن العقل الفعال أو يختلط معه ؟ هل يفترق عنه كلية أو أنه متصل به ؟ وعلى أى طريقة ؟ وأخيراً هل هو قابل للفساد أم لا ؟ أرسطو لا يجيب على هذه المسائل بل يترك المشكلة معلقة ، وقد أثارت جدلا عنيفاً فى تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط .

وتعرض « رس » Ross [1] لهذا الموضوع فرأى أن العقل الفعال عند أرسطو ـ على الرغم من أنه فى النفس إلا أن فعله يتعدى النفس الجزئية ، وربما أراد أرسطو أن يقرر أن العقل الفعال واحد فى جميع النفوس ويرى بعض المؤرخين مثل « روديه » Rodier أن هناك نصوصا لدى أرسطو نستطيع أن نفسرها على أن أرسطو يجعل مطابقة بين الله والعقل الفعال .

الإسكندر الأفروديسى :

ولكن غموض النصوص فى هذه المشكلة لم يجذب انتباه تلامذة أرسطو المباشرين ، وكان الإسكندر الأفروديسى أول من عرض لموقف أرسطو فى العقل ، وذلك لكى يدافع عن المذهب ضد الرواقية التى كانت شائعة فى عصره ، وقد تأثر الأفروديسى نفسه بالموقف الرواقى فى نظريته فى العقل التى تسمى بالنظرية المادية . وينقسم العقل فى نظره إلى ثلاثة أقسام :

١ — العقل المادى   ٢ — العقل بالملكة   ٣ — العقل الفعال

(١) Ross, Aristotle, p. 151

ويقصد بالعقل المادى العقل الذى يمكن أن يصير كل شىء فهو قوة خالصة
Il n'est qu'une simple réceptivité qui n'a aucun élèment corporel[1]

فكلمة مادى معناها ممكن ولا تشير مطلقا إلى الجسمية .

ووجود العقل المادى ضرورى فى المذهب الأرسطى التجريبى لأنه الصلة بين العقل وموضوعات المعرفة الحسية ، وهو منفعل يصبح صور الأشياء جميعا ، وإذا حصل العقل المنفعل على الصور المعقولة أصبح عقلا بالملكة أو عقلا بالفعل ، وهو فى هذه الحالة يكون قد اكتسب التعود على إدراك الصور المعقولة .

والعقل المنفعل لا يمكنه الحصول على الصور المعقولة بدون مساعدة العقل الفعال ، وهو الذى يخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل ويصبح الأخير بذلك عقلا بالفعل . ولما كان العقل الفعال هو الذى يجعل العقل الإنسانى بالفعل فيجب أن يكون هو فعلا محضا ، خالصا من كل مادة أى من كل إمكان ، ويقابل العقل بهذه الصفة المحرك الأول أو عقول الأفلاك عند أرسطو . ولا يرى الأفروديسى أنه عقل من عقول الأفلاك التى تحركها بل يقف عند القول بأنه المحرك الأول .

الأفلاطونية المحدثة :

وقد تدخلت الأفلاطونية المحدثة فجعلت العقل الفعال عقلا لفلك من الأفلاك ، وسماه الإسلاميون عقل فلك القمر وهو الذى يوجد فيه هذا العالم العنصرى ويعيش فيه الإنسان .

الكندى : وكان الكندى أول فيلسوف إسلامى تعرض لنظرية العقل الأرسطية التى وصلت إلى الإسلاميين . أما شرح الإسكندر الأفروديسى لكتاب

(١) Gilson, Les sources greco - arabes de l'augustinisme avicennisant, in Archives d'histoire du Moyen Age.

النفس فقد كان مرجعا أساسيا لتغيير الموقف الأرسطى ، غير أن شروح الإسكندر لم تكن وحدها هى التى امتزجت بنظرية العقل الأرسطية ، بل هناك أيضا شروح ثامسطيوس وكتاب اللاهوت المنحول . وفى آخر القرن التاسع الميلادى وضع الكندى تصنيفا للعقول يستند فى مجمله إلى تقسيم الأفروديسى الذى أشرنا إليه ، وهو يقسم العقل إلى أربعة أقسام :

١ — عقل دائماً هو بالفعل .

٢ — عقل دائما بالقوة وهو فى نفوسنا .

٣ — عقل يخرج من القوة إلى الفعل .

٤ — عقل برهانى intellect démonstratif

وليست للعقل الأخير أهمية كبرى فى مذهب الكندى فهو العقل الذى به ينقل أى عقل معقوليته الخاصة إلى أى عقل آخر . والعقل بالقوة هو العقل المادى عند الإسكندر ، وهذا العقل يصبح عقلا بالفعل بمساعدة عقل هو دائماً بالفعل ، ويسميه الكندى العقل الأول وهو علة جميع المعقولات ، أما العقل الثانى فهو الخاص بالنفس وهو العقل بالقوة .

والعقل الأول هو العقل الفعال عند الإسكندر ، ولكن هذه التسمية (العقل الأول) ترجع إلى كتاب « اللاهوت المنحول » . ثم أن الإسلاميين لم يقبلوا موقف الإسكندر بصدد العقل الفعال الذى جعله مرادفا للمحرك الأول بل قبلوا الفكرة الأفلوطينية التى تجعل أوساطا بين الله والعالم . ويصبح العقل الفعال على هذا الوضع الأخير عقل فلك القمر .

الفارابى : يقسم الفارابى العقل إلى عملى ونظرى :

والنظرى إلى : ١ - هيولانى ٢ - عقل بالفعل (بالملكة) ٣ - عقل مكتسب .

١ — العقل الهيولانى — متصل بالمادة وهو غير مادى ، وهو الواسطة بين العالم الخارجى والعقل بالفعل ، وهو يجرد الصورة المعقولة من المحسوس ، ومتى

أصبحت هذه الصورة المعقولة من مكونات العقل أصبح العقل عقلا بالفعل ، ووجود الصور المعقولة فى العقل بالفعل ينفى عنها الصفات الجسمية والمكانية والزمانية والانفعالية .

٢ — العقل بالفعل : هو العقل بالقوة وقد اكتسب بعض الصور المعقولة الفعلية ، فهو بالفعل بالنسبة للصور التى يحتوى عليها ، وهو بالقوة بالنسبة للصور التى هى خارجة عنه والتى تعد معقولة بالقوة .

٣ — العقل المكتسب : هو العقل بالفعل بعد أن انتهى من إدراك الصور المجردة وتهيأ لإدراك الصور الخالصة التى لم تتصل بمادة أصلا .

٤ — العقل الفعال : وتطور العقل على النحو السالف لا يمكن أن يحصل من العقل ذاته ، لأن العقل لا يحتوى إلا على معقولات بالقوة وعقل بالقوة ، ولا تخرج القوة إلى الفعل إلا بمساعدة شىء هو دائما بالفعل ، وهذا هو العقل الفعال ، وهو كالشمس بالنسبة للإدراك البصرى .

ابن سينا : وظيفة العقل فى نظر ابن سينا إدراك الكليات ، أما الحس فيدرك الجزئيات ، وهو يقسم العقل أيضا إلى نظرى وعملى ، ولكنه يقسم النظرى إلى خمسة أقسام :

١ — عقل هيولانى . ٢ — عقل ممكن . ٣ — عقل بالملكة .

٤ — عقل مستفاد . ٥ — الروح المقدس .

الأول متصل بالمادة ، وأما الثانى فهو الحاصل على الحقائق الأولية والضرورية (الرياضية) ، وهو بالفعل بالنسبة للأول . وأما الثالث فله الوظيفة التى يقررها له الفارابى ، والرابع كذلك .

أما الخامس : فهو فوق العقل المستفاد ولا يصل إلى درجته إلا قلائل ، وهو

يدرك المجردات الخالصة مباشرة ، ومعرفته حدسية ، وعلى ذلك فلا يمكن أن يعد طريقا طبيعيا للمعرفة(١) .

مركز العقل الفعال والاتجاه الإشراقى :

أثار موقف الإسلاميين من العقل الفعال صعوبات كثيرة ، فإن أرسطو قد أقام علم النفس عنده على أساس مبدأين جعلهما فى النفس لا خارجها هما الفعل والانفعال . وقد كان الأفروديسى أول من جعل العقل خارجا عن النفس وجعله إلهيا ، أما الأفلاطونية المحدثة فقد استغلت هذه الفكرة وأقامت أوساطا بين الواحد والبشر محاولة بذلك أن تخفف من حدة المشكلة القائمة وهى كيف يتصل العقل الإلهى بالعقل الإنسانى . فالأوساط تجعل الاتصال سهلا ثم أن هناك النزعة الصوفية وهى أداة التجرد والاتصال ، فالمجاهدة النفسية عامل مهم من عوامل التقريب بين الناحيتين الإلهية والإنسانية ، والعقل الفعال هو آخر العقول الإلهية (أى عقول الأفلاك) وهو عقل فلك القمر وهو المهيمن على شئون الإنسان ، وهو الحاصل على جميع الصور المعقولة التى يشرق بها على العقل الإنسانى ؛ وإن العقل الإنسانى ليبلغ الذروة فى المعرفة إذا استطاع الاتصال مباشرة بالعقل الفعال ، فهناك يقرأ اللوح المحفوظ ويطلع على الغيب ، وهناك نقطة الاتصال بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى .

وقد واجه الإسلاميون اتجاهين متباعدين ، فُهم خطأ أنهما اتجاه واحد ، وأنه لأرسطو ؛ فالاتجاه الأول ـ تجريبى يبدأ من المعطيات الحسية وينتهى إلى الصور المعقولة التى يجردها العقل من الصور المحسوسة ، وهذا هو الاتجاه الأرسطى الخالص . أما الاتجاه الثانى : فهو إشراقى مثالى يجعل المعرفة من العقل

(١) راجع كتاب الإشارات لابن سينا ص ١٢٦ — راجع أيضا علم النفس عند ابن سينا فى كتاب « ابن سينا » لكارا دى فو .

الفعال ويحيلها إلى فعل سام يتصل بالقدرة الإلهية .

وقد حاول الإسلاميون قبول الاتجاهين وإدماجهما ، ولكن الاتجاه الثانى كان أقوى فأخذت العناصر الإشراقية تتغلب على النظرية التجريبية شيئا فشيئا فالفارابى يتكلم عن إشراق العقل الفعال ، وابن سينا يقيم عقلا جديدا هو الروح القدسى وهو طريق سام للمعرفة .

وأما السهروردى فيبدأ بقبول الاتجاهين التجريبى والإشراقى . ولكنه فى النهاية يتجه كلية إلى الإشراقية ، ولكننا نجد تمام التعبير عن النزعة الأخيرة فى موقف ابن عربى حيث عصف بالتجريبية الأرسطالية وأقام مذهبه فى وحدة الوجود على أساس الاتجاه الإشراقى وحده .

وعلى العموم فإن وجود العقل الفعال خارجا عن الحدود الإنسانية فتح ثغرة فى البناء التجريبى الأرسطى بمساعدة العناصر الأفلوطينية والدينية والصوفية وذلك التراث الهلينى الضخم الذى كان يموج به الشرق الأوسط فى ذلك الوقت .

موقف السهروردى :

يتابع السهروردى الموقف المشائى فى كتبه التى تتسم بالطابع المشائى مثل اللمحات والتلويحات والمطارحات . فيذكر أن النفس روحانية وأنها شعلة ملكوتية لاهوتية تعالت عن انطباع المادة ، وأن لها وجهين ، أولهما متجه إلى القدس وعنه تأخذ الصور الكلية والعلوم كلها ، والوجه الآخر متجه إلى البدن الذى ينبغى أن تتسلط عليه ، وعلى هذا الأساس تنقسم النفس إلى قسمين : نفس نظرية ونفس عملية .

« والنفس قابلة للمعانى بالقوة وبالفعل . فالقوة على مراتب ثلاث . أحدها الاستعداد الأول الذى للطفل الساذج وهى التى سميت [العقل الهيولانى] ، واستعداد آخر وهو ما يحصل بعد المعقولات الأول ، فيتهيأ لإدراك الثوانى ، إما بالفكر

أو بالحدس ويسمّى العقل بالملكة ، ثم يحصل للنفس بعدها قوة وكمال ، أما القوة فهى أن يكون لها تحصيل المعقولات المفروغ عنها متى شاءت بملكة من غير طلب ، وهذا هو الاستعداد الأقرب ويسمى عقلا بالفعل ، وأما الكمال فهو أن تكون المعقولات لها حاصلة بالفعل مشاهدة ، ويسمى العقل المستفاد » (1) .

ولما كان العقل بالقوة دائما . فيجب أن يكون هناك ماهو بالفعل ليخرجه من القوة إلى الفعل وهذا هو العقل الفعال .

« ونفوسنا كمرآة أقبلت فقبلت ، وأعرضت فتخلت ، ولا يعطى الكمال القاصر عنه ، فمُخرجنا إلى الفعل هو بالفعل ، ومعلما من عالم القدس سمى عقلا فعالا ، لأنه هو مُخرجنا إلى الفعل وهو روح القدس ، ونسبته إلى النفوس كنسبة الشمس إلى الإبصار ، وعلى حسب الاستعدادات القريبة والبعيدة والأفكار تستعد النفس للاتصال به والقبول عنه ، وليست المقدمات بذاتها موجدة للنتيجة فيها فستعلم أن عرضا لا يوجد عرضا ، وكم شخص عرض عليه أمر ما أفاده علما وأفاد غيره علما يقينيا وطمأنينة روحانية فهذه وسايط والواهب غيرها . وما حصل بالمقدمات الحقة فلزومها منها ضرورى كالأول ونحوها لا إمكان لجحودها لمن استرشد » .

هذا هو الطريق الطبيعى للمعرفة يتدرج من المحسوس إلى المعقول ويصعد من أول درجات المعقولية إلى قمتها ، ويفسح الطريق لعامل إلهى هو العقل الفعال أو روح القدس أو عقل فلك القمر .

ولكن الإشراقية لا ترى فى المحسوس موضوعا للمعرفة . بل المعرفة الحقة هى المعرفة المباشرة التى تصل العارف بموضوعه . فسلسلة الانعكاسات والإشراقات التى يتركب منها البناء الوجودى هى فى نفس الوقت فيوض من إشراقات المعرفة ترتبط الأنوار من أعلى إلى أسفل حتى تصل الإشراقات إلى آخر الأنوار الكونية

(1) التلويحات — الجزء الطبيعى ، المورد الثالث .

وهو روح القدس أو رب صنم النوع الإنسانى ، فيكون من شارته النفس الإنسانية التى تتجه دائما إليه ، فيشرق عليها حسب استعدادها وتدرك هى منه حسب استعدادها أيضاً لتلقى المعرفة المباشرة عنه ، ولكن لهذا الإدراك شروطاً وأخصها رفع حجب الحس ، فعلى قدر التجرد ومقاومة الحس وشواغله يكون صفاء الإدراك وقوة الإشراق ، وهنا أصبح اتباع نظم السالكين وأهل الطريق والمجاهدة الصوفية ضرورة لازمة لقنص لوائح المعرفة وبارقات الفيض الإلهى ، وإذن فهناك طريقان للمعرفة :

١ — طريق طبيعى : يتخذ المحسوسات موضوعات للإدراك ، يجرد منها العقل الصور المعقولة بمساعدة العقل الفعال أو روح القدس .

٢ — طريق سام : يشاهد فيه العقل موضوعاته بعد تجرد النفس عن البدن ، وهذا ما يقع للصوفية ، فالإدراك هنا ملازم للتجرد ، وموضوعات المعرفة الحدسية هى الأنوار المجردة التى لا تدرك بالحس أو بالتجريد بل تدرك بالإشراق الحضورى .

والطريق الثانى هو الذى تقبله الإشراقية ، أما الأول فقد يستعمله الإشراقى للبرهنة على ما شاهده عيانا فى عالم الأنوار وهو طريق مؤقت للمعرفة كما بينا .

تبين لنا إذن كيف قبل السهروردى آراء المشائية فيما يختص بموقفه من مشكلة العقل وكيف أنه زاد على هذا الموقف اتجاهه الإشراقى ، هذا الاتجاه الذى يبدو فيه تأثير أفلاطون ونظريته فى المثل كما بينا . وإذن فموضوعات المعرفة ليست المحسوس الذى يجرد العقل منه الصورة المعقولة على ما بينا ، بل الموضوع يستثير الذهن العارف ، فيحصل للذهن إشراق حضورى هو فعل المعرفة ، ومضمون هذا الفعل ، فالموضوع إذن مجرد مثير للذهن ، ويتضح الموضوع للذهن بفضل الإشراق ، وعملية الإشراق تربط بين المحسوس ومثاله أو رب نوعه فى عالم المثل أو أرباب الأنواع ، وهذا هو مضمون عملية التذكر الأفلاطونية .

فالنظرية الإشراقية تقبل فكرة العقل الفعال وهو روح القدس أو رب صنم النوع الإنسانى عندها ، ثم أنها لا تقبل فكرة التجريد الأرسطية التى تقوم عليها نظرية العقل عند المشائين الإسلاميين ، هذا على الرغم من أن العقل الفعال يعد عنصرا إشراقيا ساميا ولكنه مجرد مساعد للذهن على إدراك الموضوعات فحسب .

وعلى الجملة فإن السهروردى يتابع المشائين فى كتبه المشائية كالتلويحات والمطارحات وذلك مع إضافات إشراقية ، ولكنه يتجه إلى الإشراقية تماما فى حكمة الإشراق فيعرض لنظرية المثل النورية ، ويفصّل الإدراك العقلى على أساس الإشراق وحده ، دون التجريد ، وهنا فقط يتخذ طريقا مغايرا للاتجاه المشائى .

الفصل الخامس

مشكلة الخلاص (تابع)

ثانيا — العمل «أحوال السالكين»

١ — انتهينا من الكلام عن المعرفة ووسائلها، وأشرنا إلى أن مشكلة الخلاص فى مذاهب التصوف الفلسفى تستند إلى طريقين : أولهما النظر وثانيهما العمل أو السلوك.

وقد أفرد الصوفية المؤلفات الضخمة للكلام عن قواعد السلوك وقوانين الطريق الصوفى.

ولا نريد أن نتعرض لموقف السهروردى الصوفى بالتفصيل لأن هذا موضوع بحث آخر، ولكن لما كانت نظريته الصوفية متصلة أشد الاتصال بموقفه الميتافيزيقى أو بمعنى أدق لما كان موقفه الميتافيزيقى يستند فى مجمله إلى دعامات صوفية ذوقية، تعين علينا أن نتناول الجانب الصوفى من مذهبه.

والسهروردى فى موقفه لا يبتعد كثيرا عن مدارس التصوف الفلسفى[١]، التى سبقته، فهناك المدرسة التى تهدف إلى الاتحاد بين النفس الجزئية والعقل الفعال وذلك عن طريق الفكر كما هو عند الفارابى. والمدرسة الثانية وهى التى ينضم إليها ابن سينا[٢] وابن طفيل وابن سبعين، هؤلاء يرون أن النفس تصل إلى حالة تشعر فيها بأنها منفذة للإرادة الإلهية. وأما المدرسة الثالثة فهى المدرسة

(١) هناك ثلاث مدارس فى التصوف الإسلامى السابق على السهروردى : مدرسة ترى الحقيقة فى الإرادة، وأخرى تراها فى الجمال، وثالثة تراها فى النور وهى المدرسة الإشراقية.

(٢) ابن سينا يرفض هذه النظرية فى الإشارات بعد أن قبلها فى النجاة.

الإشراقية التى تضم السهروردى وابن مسرة وصدر الدين الشيرازى وابن كمونة الإسرائيلى، وهى تذهب إلى أن الإشراق يوجد النفس ويلقى إليها المعرفة، وأن مصدر هذا الإشراق رب النوع الإنسانى أو روح القدس المسمى عند المشائين بالعقل الفعال، ولكن غاية النفس ليست الاتحاد بالعقل الفعال، «فإن شيئين لا يصيران شيئا واحداً أبداً، ولا تظنن أن الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئا واحداً، لأنه إن بقى كلاهما فلا اتحاد، وإن انعدما فلا اتحاد، وإن بقى أحدهما انعدم الآخر، فلا اتحاد، فليس فى غير الأجسام اتصال وامتزاج.»[١]

وإذن فستبقى النفس شخصية، ولا تتحد بالعقل الفعال، وستحيا بجوار الأنوار القاهرة وتستشعر اللذة بصاحبتها.

٢ — ولكن كيف تتدرج النفس حتى تصل إلى روح القدس؟

النظرية الأفلاطونية تقرر أن المادة شر يجب التخلص منه؟ وأن النفس هبطت إلى العالم الحسى بسبب الخطيئة الأصلية؟ وأن خلاصها ضرورى من هذا العالم إذ هو سجنها، وقد جاءت الأفلاطونية المحدثة فكانت كالمرشد الروحى للنفوس أو كنظام للسلوك يأخذ بيد النفس حتى تتطهر من أدران البدن وتصل إلى أبيها المقدس. وإذا تصفحنا رسائل السهروردى الصوفية نجد إشارات متعددة إلى التخلص من ظلمة البدن وعتمته. ففى أصوات أجنحة جبرائيل[٢] يقول الشيخ للتلميذ: «ما دمت فى هذه القرية. فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله.»[٣] والمقصود أنك ما دمت متعلقا بالبدن فلن تفهم كلمات الله، أى لن تلقى عليك المعرفة الإشراقية، ويذكر فى مستهل الرسالة. «فى يوم انطلقت من حجرة

(١) حكمة الإشراق ص ٥٠٦.

(٢) «أصوات اجنحة جبرائيل» للسهروردى — ترجمة بول كراوس — نشرها عبد الرحمن بدوى.

(٣) رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل» ص ١٤٩ — (القرية) يقصد بها العالم المحسوس.

النساء وتخلصت من بعض قيود ولفائف الأطفال ، كان ذلك فى ليلة انجاب فيها الغسق الشبهى الشكل ، مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردى ، وتبددت الظلمة التى هى شقيق العدم على أطراف العالم السفلى . . »(١)

وهذه التشبيهات كلها تشير إلى انطلاق النفس من البدن وتخلصها من علائقه ، وذلك لتحظى بإشراق العقول المجردة عليها .

وفى الغربة الغربية :(٢) يتكلم عن رسالة أرسلت إلى (سجين الظلمات) أى النفس (٣) الحالة فى البدن وهو سجنها ، فيقول : « كم شوقناكم فلم تشتاقوا ودعوناكم فلم ترحلوا ، فأشرنا إليكم فلم تفهموا . واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسى المستوى على نواحى الكسوف(٤) .

والإشارة هنا إلى الدعوة لترك البدن وعلائقه . وفى هياكل النور يقول :

« إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغلها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحيانا إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس ، وتتلقى منه المعارف وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها . . . »(٥) .

وفى المناجاة : يذكر « . . اللهم خلصنا من العلائق الدنية الجسمانية ، ونجنا

(١) حجرة النساء (عالم المادة) لفائف الأطفال (الحواس الظاهرة) العدم (فناء عالم المحسوسات) أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٤١ .
(٢) رسالة الغربة الغربية نشرها أحمد أمين فى مجموعة ذخائر العرب (الكتاب الثامن) ، حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى ص ١٣٥ وما بعدها .
(٣) الظلمات أى البدن ــ والمعنى أن النفس سجينة البدن
(٤) الغربة الغربية ص ١٣٦
(٥) هياكل النور ص ٨٥

من العوائق الردية الظلمانية . وأرسل على أرواحنا شوارف آثارك ، وأفض على نفوسنا بوارق أنوارك »(١) .

وفى حكمة الإشراق يقول : « مسطور فى لوح الذكر المبين أن السائرين وهم الذين يقرعون أبواب غرفات النور ، مخلصين صابرين ، يتلقاهم ملائكة الله مشرقين ، يحيونهم بتحايا الملكوت ، ويصبون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء ليتطهروا ، فإن رب الطول يحب طهر الوافدين ، إلا أن إخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح والتقديس عاكفين يخشعون لله ، وهم قيام قانطون يذكرون ناظم الطبقات فى العالمين ، وهم عن أبناء الظلمات يحتجبون . قاموا فى هياكل القربات يناجون مع أصحاب حجرات العزة ، يلتمسون فك الأسر ، ويقتبسون النور من مظهره ، أولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الأقربين »(٢) . من هذا النص يتضح معنى تخليص النفس (٣) من البدن ، وفك إسارها وتطهيرها ، وتشبه النفس بالأنوار المجردة

وتتفق التعاليم الصوفية كلها فى القول بضرورة مجاهدة النفس وتطهيرها حتى تتهيأ لتلقى العرفان . وتتحرر النفس من عالم الظلمة باتحاد المعرفة بالفضيلة ، والفضيلة فى نظره هى فى اتباع الوسط العدل كما هو عند أرسطو .

وليس من السهل أن يوجه الفرد نفسه إلى هذا الوسط العدل ، وإنما يتم ذلك بضروب من الحرمان والتقشف والزهد حتى تحصل للنفس مقامات بعد الأحوال . ولكن السالك فى بدء الطريق لا يستطيع الرقى إلى مراتب الواصلين وحده دون مرشد ، ويسمى البادئون « مريدين » ؛ وقد رتبت الفرق الصوفية أصولا وقواعد

(١) المناجاة ، مخطوط ، دار الكتب بالقاهرة ، رقم ١٤٢ م تصوف .
(٢) حكمة الإشراق ، مقالة خامسة ، فصل سابع .
(٣) راجع أيضا رسالة فى أحوال الإشراقيين ، قصاب باشى زاده ــ مخطوط ٥٩ م مجاميع . دار الكتب بالقاهرة .

يتبعها المريد حتى يرقى ، فعليه أولا خدمة شيخه فى صومعته والقيام على حاجياته ، والخضوع لما يأمره به ، وأن يكون له عبدا يتصرف فيه كما يشاء . فأول المراتب فى الطريق « العبودية التامة » و « السلبية المطلقة » ، وهذا فيما يختص بالمظهر الخارجى الذى يهىء النفس للرياضة الصوفية ، وإذا حاز المريد رضا الشيخ خلع عليه الخرقة وأصبح من السالكين فى الطريق ، والتابعين للطريقة التى يقوم الشيخ على رعاية تعاليمها . وخلاصة ما يسعى إليه الشيخ فى المرتبة الأولى تطهير نفس المريد ، وتوجيهها بعيدا عن نزوات البدن ومطالبه فيجب إذن مغالبة شهوات المريد ، وتوجيهها بعيدا عن نزوات البدن ومطالبه . فيجب إذن مغالبة شهوات النفس المتعلقة بالجسد ، والصوم أفضل وسيلة لتنقية النفس وتطهيرها ، وكذلك العزوبة فهى تهىء للسالك فرصة يبتعد فيها عن اللذائذ الحسية ، والعلائق الدنيوية ، فلا تضطره الأسرة إلى الكسب ليعيش . والكسب يعوق عن سلوك الطريق . وكذلك الصلاة بمعناها الصوفى أى لقاء العبد ربه ، والجلوس فى حضرته ، وشعوره أثناء الصلاة بأنه فى حضرة الله حقا فلا تكون الصلة بين المصلى والله هى الكلمات المسموعة بل القلب المتجه إلى المولى سبحانه وتعالى . وكذلك مداومة الذكر والسهر [1] والإقلال من الطعام وخصوصا اللحوم [2] . وتذكر الموت دائما يقرب من المحبوب أى الله ، ورياضة النفس على هذا النحو تتيح لها الانتقال من مقام إلى آخر ،

---

(١) التلويحات ص ١١٣ .
« وكانوا يشغلون المريدين بالذكر الدايم وترك الإحساس والحركات ، والقعود فى الزاوية ، وقطع كل خاطر يجر إلى هذا العالم ، وهكذا إلى أن تحصل لهم الأمور ؛ ومن الطرايق العبادة الدايمة مع قراءة الوحى الإلهى ، والمواظبة على الصلوات فى جنح الليل والناس نيام ، والصوم ، وأحسنه مايؤخر فيه الإفطار إلى السحر ، لتقع العبادة فى الليل على الجوع ، وقراءة آيات فى الليل مهيجة لرقة وشوق ، وينفعهم الأفكار اللطيفة والتخيلات المناسبة للأمر القدسى ، ليتلطف سرهم وهذا له مدخل عظيم ، وكذا الغلبة اللطيفة ، والنغمة الرخيمة ، والوعظ من قايل زكى . . . » .

(٢) راجع خاتمة حكمة الإشراق فيما يختص برياضة النفس قبل البدء فى قراءة حكمة الإشراق .

وآخر المقامات « الرضا » ، وهو مقام قبل الإشراق والوحدة . فغاية النفس المعرفة التى تحصل عن طريق الكشف ، وفى أثنائها تتلاشى الذات العارفة ، وهذا مقام « الفناء » ، وتبقى فى الله وهذا مقام « البقاء » .

والقوة الدافعة وراء هذا الانتقال من مقام إلى آخر هو الحب ، والترقى فى السلوك عملية تكشف تدريجى يسمى رفع الحجب عن الأنوار ، فكلما أوغل السالك فى الطريق ، أو ارتقى فى المعراج الروحى [1] كلما انكشفت له نواح فى الوجود أسمى مما حصل عليه فى المرتبة السالفة .

٣ — هذه المقامات والأحوال التى يترقى السالك فيما بينها ، قد أشار إليها الصوفية فذكروا أن هناك اثنى عشر مقاما وحالا ، واختلفوا فى تعدادها وفيما هى . وتجمع المراجع [2] على بعض المقامات كالصبر والتوكل والإخلاص والتوبة . وغاية الصوفية من هذه المقامات هو الوصول إلى حالة الفناء ، وقد يتميز هذا الوصول بالحب الصوفى كما هو عند رابعة العدوية والمحاسبى وقد يتخذ شكل المزج أو الحلول incarnation كما هو الحال عند الحلاج ، وقد يتخذ الطابع الأفلاطونى حيث تصعد النفس الى جوار المثل او الأنوار وتحيا متشبهة بها ، وربما استطاعت أن تصل إلى جوار نور الأنوار فتسعد وتلتذ ، ولكن ليس هناك مزج أو اتحاد أو حلول ، وهذا كما عند السهروردى . ويتخذ العقل الفعال هنا صفة المرشد الروحى المشرق على النفس إذ هو الذى أوجدها وهو الذى يلقى إليها المعرفة ، وهو الذى يأخذ بيدها فى مدارج السلوك الروحى حتى تصل إلى جواره ، ثم

---

(١) راجع « ... Early Mysticism » تأليف Margrett Smith ص ٢٥١ حيث ترد الإشارة إلى القديس يوحنا كايما كوس (٥٢٣ — ٦٠٦ م) الذى ذكر فى « معراج الفردوس » فكرة معراج يرتفع من الأرض إلى السماء ، وكيف أن ارتقاء هذا المعراج صعودا يعنى الترقى من حال إلى حال أعلى حتى يصل الصاعد إلى رتبة الكمال الأتم أى إلى أن يحيا فى الله فى نعيم وسعادة .

(٢) اللمع للسراج ، الرسالة القشيرية .

تتعداه إن كانت من نفوس الكاملين ، وقد تصل إلى جوار نور الأنوار . ويذكر صاحب « قوانين حكمة الإشراق إلى الصوفية بجميع الآفاق »(١) أربعة عشر مقاما وحالا يقطعها السالك حتى يصل إلى آخرها ، وهو مقام « الولاية الخاصة »

١ — وأول هذه المقامات « التأييد فى مقام التوحيد » ويعلم فيه المريد حقائق تساعده فى الطريق وتفصح له عن الهدف الذى يسعى إليه .

٢ — مقام « التوبة » ويتضمن التقرير والتحذير ٣ — مقام « الإخلاص » ويتضمن تعليمات تمكن المرء من وزن أفعاله وأقواله . ٤ — مقام « الصدق » ويمكن المريد من التمييز بين الحال والمقام . ٥ — المراقبة وهى ملاحظة البوارق والأنوار . ٦ — المحبة . ٧ — الزهد والتجريد . ٨ — الفقر . ٩ — الرياء وهو مجانبة الرياء بتطهير النفس وتنقيتها . ١٠ — المعرفة وهى التأمل . ١١ — الفناء وهو الفناء عن الرسوم . ١٢ — البقاء وهو البقاء بجوار الله ، ويفسر الحلوليون البقاء بأنه حلول فى الله(٢) . ١٣ — « الولاية العامة » الولى هو الخادم المطيع ، يقوم بما تقتضيه العبودية ، ويبتعد عن الكبائر . وهو ورع يذكر الله دائما ، صادق مخلص بالمعنى الصوفى ، وإذا وجدت شخصا يدعى الولاية والتأمل قبل أن يمر بمراحل الطريق الصوفى ويصل إلى (المحو) فهو كاذب الخ .

١٤ — الولاية الخاصة : وتسمى أيضا فتح طلسم الكنز ، أى رفع النفس إلى منزلة الأنوار الخالصة ، وهذه أرفع الدرجات .

ويذكر الشيرازى فى شرح حكمة الإشراق (والشيرازى من المدرسة الإشراقية) أن هؤلاء الذين صفت نفوسهم وتجردت عن العلائق البدنية تشرق عليهم أنوار

---

(١) لأبى المواهب التونسى الشاذلى نشرة Jurji بعنوان :
« Illumination in Islamic Mysticism »

(٢) يقول الحلاج — أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا

وبوارق إلهية ، وهذه الأنوار على أنواع فمنها ما يرد على المبتدئين ومنها ما يرد على المتوسطين ومنها ما يرد على المنتهين . (ا) أما ما يرد على أهل البدايا ، فهى أنوار خاطفة لذيذة سماها أهل الوجد والإشراق « الطوالع واللوائح » . وهى كلمعة بارقة سريعة الانطواء . (ب) وإذا ما أمعن هؤلاء فى الرياضة والمجاهدة تمكنت منهم هذه الطوالع واللوائح وخرجت عن اختيارهم ، وثبتت لديهم وحينئذ تسمى بالسكينة . (ج) ثم إذا توغلوا فى الرياضة والمجاهدة يصبح عندهم هذا الأمر ملكة فيحصل لهم بعد ذلك قوة الخروج إلى الجناب الأعلى . (د) الفناء — وما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هى لذات فهى بعد غير واصلة لأنها إذا فرحت بما نالها من أثر الحق كان لها نظران : نظر إلى الحق الذى ابتهجت به ونظر إلى ذاتها المبتهجة بالحق ؛ ومن ثمة فهى ليست مقبلة بكليتها على الحق ، لأنها تؤثر لذتها وابتهاجها بالحق على الحق نفسه ، فلا يكون قد حصل لها إليه وصول تام حقيق ، وأما إذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها ، فإنها حينئذ تكون قد وصلت إلى المقام الذى يسمونه « مقام الفناء » ، والمقصود بالفناء ألا يحس السالك بشىء من ظواهر جوارحه ولا من الأشياء الداخلة فيه ، والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا إلى ربه أولا ثم ذاهبا فيه آخرا متحدا به . (هـ) مقام الفناء عن الفناء — ويجب أثناء هذا الفناء ألا يشعر الإنسان بأنه فان عن ذاته وإلا فكأنه لم يصل بعد ، وفى هذه المرحلة يكون الإنسان مستغرقا .

والسهروردى يلخص هذه المقامات فى التلويحات(١) ولا يقبل فكرة الاتحاد

---

(١) التلويحات ص ١١٣ و ١١٤ « فأول ما يبتدىء عليهم أنوار خاطفة لذلك سموها الطوالع واللوائح ، وهى كلمعة بارق سريعة الانطواء ، ثم يمعنون فى الرياضة إلى أن يكثر عليهم ورودها الملكة متمكنة ، وقد يخرج عن اختيارهم هجومها ، ثم بعد ذلك يثبت الخاطف وعند ثباته يسمى السكينة ، وعند التوغل فى الرياضة تصير ملكة ، ثم بعد ذلك تحصل لهم قوة عروج =

بالله التى أشار إليها تلميذه الشيرازى الذى أخطأ فى تأويل أقوال أستاذه فاعتقد أن النفس المتجردة تنتهى إلى الاتحاد بالله ، والسهروردى يرى أن الاتحاد باطل لأنه يعنى أن نفسين ستصبحان نفسا واحدة وهما غير متكافئتين .

٤ — هذا هو الطريق الذى يجب أن تسلكه النفس حتى تصل إلى مرتبة الإشراق ، ولكن ما تفصيل الإشراقات التى تنثال على العارف فى لحظات الاتصال بين العبد والرب ؟ يعرض الشيخ لهذا الموقف فى كتاب حكمة الإشراق فيفصل الأنوار المشرقة على السالكين الكاملين فى العلم والعمل ، فيقول[1] :

« وإخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف : (١) نور بارق يرد على أهل البدايا يلمع وينطوى كلمعة بارق لذيذ . (٢) ويرد على غيرهم نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق ، إلا أنه هائل ، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد أو دوى فى الدماغ . (٣) نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس . (٤) نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر فى الدماغ . (٥) نور لذيذ جدا لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة ، يتحرك بقوة المحبة . (٦) نور محرق يتحرك من تحرك القوة القريبة ، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق وأمور هائلة للمبتدئ ، أو لتفكر وتخيل يورث عزا . (٧) نور لامع من خطفة عظيمة يُظهر مشاهدة وإبصارا أظهر من الشمس فى لذة مغرقة . (٨) نور براق لذيذ جدا يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زمانا طويلا . (٩) نور سانح فى قبضة (مثالية) أو متلألئة يتراءى كأنها قبضت شعر رأسه ،

= إلى الجناب الأعلى . ومادامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هى لذات فهى بعد غير واصلة ، وإذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها ، فذلك الذى سموه الفناء ، وإذا فنيت عن الشعور فهى باقية ببقاء الحق تعالى ، وقد سبقت إشارة إلى الاتحاد ، وثم مقام آخر فى الفناء وهو الفناء فى الخلة وهو اقرب الحالات إلى الموت ، وربما سماه بعض الصوفية « مقام الخلة » ، وأشار إليه أفلاطون وهذا غير الفناء الذى قد يجتمع مع التحريك البدنى المشهور » .

(١) حكمة الإشراق الفصل الثامن .

ويجره شديداً ويؤلمه ألما لذيذا . (١٠) نور مع قبضة يتراءى كأنها متمكنة فى الدماغ (١١) نور يشرق من النفس على جميع الروح النفسانى ، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شىء ، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو لذيذ جداً . (١٢) نور مبدؤه فى صولة ، وعند مبدئه يتخيل الإنسان كل شىء يتهدم . (١٣) نور سانح يسلب النفس وتتبين معلقة محضة ، منها يُشاهد تجردها عن الجهات وإن لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك . (١٤) نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق . (١٥) نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله .

هذه الأنوار المتتالية تتتابع حسب قدرة السالك على الترقى والسمو فى مدارج الطريق ، ويلاحظ على هذه الأنوار تطورها التدريجى من حيث الإحاطة والغلبة وأن إشراق الأنوار تابع للمجاهدة وترقى النفس التدريجى يكون فى تغلبها على الجسد ومطالبه ، ولكن هذه الإشراقات المتزايدة لا توضح مراتب السلوك كما يوردها فى كتبه الأخرى .

ففى رسالة كشف الغطا لإخوان الصفا[1] يذكر أن الحكمة النظرية أى المعرفة تترتب فى درجات : أولها مرحلة تكون فيها الكائنات الحادثة انعكاسات مشاهدة فى مرآة والمعلولات انعكاسات على المرايا . وثانيها اتحاد المعرفة بالوجود فتصبح أنت المرآة التى ترى فيهـا الوجود . وثالثها إمكان ماهيتك ، يجعلها لا تملك وجودها بذاتها فهى إشعاعات للحضرة الأحدية وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات . ورابعها وهى المرتبة النهائية ، قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن وجود الأشياء قائم بها ، وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء وجودك

(١) مخطوطات راغب ١٤٨٠ ورقة ١٣٠٧ — ب فهرس Ritter رقم ٢٠

من حيث كونه الذات التى تعرف الأشياء ، هناك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هى الله تعالى له الحمد .

وفى رسالة صفير سيمورغ يدعو السهروردى كل صوفى إلى نسيان ذاته ونسيان ذلك النسيان (١) أيضاً ، فطالما اقتصر الناس على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ، وهذه الحال تعد من الشرك المقنع ؛ كلا إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا فى اللحظة التى تفنى فيها معرفته فى العارف ، لأن الذى يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذى يعرفه لا يزال فى حالة من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها .

وهناك أربع درجات وخامستها درجة التوحيد .

(١) درجة لا إله إلا الله . (٢) لا هو إلا هو .

(٣) لا أنت إلا أنت . (٤) لا أنا إلا أنا .

والأنا ليست شخصية هنا بل تقال على الإنسان على سبيل المجاز ، وهذه المراحل الأربعة تتدرج فى الترقى والسمو بمعرفة السالك لله وتنتهى إلى المرحلة الخامسة وهى مرحلة التوحيد المطلق ، وهذه المراحل يقطعها السالك حتى يصل إلى المرحلة الخامسة وهى منتهى غاية السالكين .

(٥) وإذن فكل هذه الصيغ السابقة حجب ، والمتقدمون فى الطريق تفنى لديهم كلمات هو وأنت وأنا فى بحر الفناء . وهناك تسقط الأوامر والنواهى (٢) ويحظى الواصل بالأنوار القدسية فى الحضرة الإلهية ، وهذا هو مقام الفحول من الأنبياء والحكماء .

« (٣) وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخا ، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن إلا أنه – مع كثرة وصول الأنوار السانحة

(١) الفناء عن الفناء كما يشير إليه فى التلويحات .

(٢) رفع التكاليف .

(٣) حكمة الإشراق ص ٥٥٧ ويلاحظ أن هذا وصف لمقام الحلة الذى سبقت الإشارة إليه فى التلويحات (مرصاد عرش) .

إليه وتوالى فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلى – يبرز إلى عالم النور ويصير معلقا بالأنوار القاهرة ، ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كأنها شفافة [لغلبة نور الأنوار] ، ويصير [النور الواصل فى هذا المقام] كأنه موضوع فى النور المحيط بالكل [وهو نور الأنوار] وهذا المقام عزيز جداً [ولهذا قل من يصل إليه من السلاك] حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء ، كأنباذ وقليس وفيثاغورس عن أنفسهم ، وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة (النبى محمد) ، وجماعة من المنسلخين عن النواسيت ؛ ولا تخلو الأدوار عن هذه الأمور ، وكل شىء عنده بمقدار ، وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات فلا يعترض على أساطين الحكمة ، فإن ذلك نقصا وجهلا وقصورا ، ومن عبد الله على الإخلاص ، ومات عن الظلمات ، ورفض مشاعرها ، شاهد ما لا يشاهد غيره . . وهذه الأنوار ما يشوبه العز ينفع فى الأمور المتعلقة به . . . ومن قدر على تحريك قوى عز ومحبة تحكمت نفسه على الأشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير » .

٥ – هؤلاء الواصلون إلى مقام الحضرة الأحدية هم الكاملون (٢) فى العلم والعمل ، وهم الواصلون حقا ، وهناك طوائف من السلاك تقعد بهم الهمم عن درك الغاية وهم المتوسطون فى العمل والعلم أو الكاملون فى أحدهما دون الآخر . وأما الناقصون فى العلم والعمل فهم أهل الشقاوة ، والزهاد من الكاملين فى العمل دون العلم وهم يصلون إلى عالم المثل المعلقة التى مظهرها بعض البرازخ العلوية أى الأجرام الفلكية ، وقد يبقون فيها مخلدين إذا لم يكن لهم استعداد للترقى إلى عالم النور المحض وإذا كان لهم هذا الاستعداد بقوا فيها زمانا حتى يرقوا ؛ وهذا الصنف من السلاك هم أصحاب السعادات الوهمية ، الذين يلتذون بما ورد فى الكتاب من تشبيهات

(١) حكمة الإشراق ، فصل ثالث مقالة خامسة .

حسية ، ستتحقق لهم فى عالم المثل المعلقة . وهذه النفوس ترتقى أولا إلى عالم المثل النورية بعد تخلصها من عالم المثل المعلقة ، وترقى فى هذا العالم من مرتبة إلى مرتبة حتى تصل إلى الفلك الأعلى منه ثم تنتقل إلى عالم النور المحض أى عالم العقل الخالص ، ثم تدوم فيه أبدا دون تغير ، لأن هذه العوالم منازل ومراحل إلى الله تعالى ويستحيل الوصول إلى الله دون قطع هذه المنازل .

ولا يقصد بالتخلص من نزعات الجسد فى هذه المراحل ما يسمى بالموت ، بل قد تحدث السيطرة النفسية على الجسد فى حالة الحياة ، وذلك فى حالة تطهر النفس بالمجاهدة والعبادة ، وقد يحدث أن ينفصل الجسد عن النفس بالموت دون أن تتطهر النفس ، وفى هذه الحالة تعود النفس إلى الحياة مرة أخرى لتتقمص جسدا آخر شبيها بالجسد الأول وذلك لكى يتم التطهر .

٦ — اتضح لنا من هذا العرض المجمل لموقف السهروردى الصوفى مقدار تأثره بمن سبقه من الصوفية مثل الحلاج وأبى طالب المكى ، ثم مبلغ عنايته وتدقيقه فى تصوير مراسم الطريق الصوفى وإشادته بالإشراق دون النظر العقلى .

وقد استمرت تقاليد هذه المدرسة الصوفية فى العالم الإسلامى تحت إسم النوربخشية ، أى الذين يتعشقون النور .

ولكن الذى يجب أن نتدارسه هى العلاقة بين فلسفة السهروردى وتصوفه . وهل يمكن التفرقة بينهما أم أنهما جانبان لحقيقة واحدة ، فتكون الفلسفة وجهة نظر مجردة تقوم على إدراك نظام عقلى بمعزل عن المشاعر الصوفية العميقة الدافقة أما التصوف بالمعنى الذى يفهمه السهروردى فهو وسيلة الفرد إلى إدراك الجانب الآخر الحيوى من الحقيقة . ونستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقرر أن الموقف الفلسفى يخضع إلى حد كبير للهدف الرئيسى للمذهب وهو تربية النفس وتهذيبها حتى تصل إلى الحضرة الإلهية .

فمعالجة قضايا الفلسفة تؤدى إلى صفاء الذهن وتهىء السالك لقطع مراحل الطريق الشاقة الوعرة . وقد أشار السهروردى على السالكين بضرورة تناول مذهب المشائين قبل الشروع فى حكمة الإشراق .

وغاية السهروردى من تصوفه الوصول بالنفس إلى النورية التامة فتتلقى الإشراق عن الأنوار الكاملة وتشرق هى على ما تحتها ، ولما كان الإشراق يتضمن المعرفة والإيجاد ، وهو غير النظر العقلى اتضحت أهمية الطريق الصوفى فى تشييد الوجود وإلقاء المعارف ، والإشراقى لا يستطيع أن يُفَصِّل ما عاينه فى عالم الأنوار وأن يشرحه للذين لم يشاهدوه فهو فى حاجة إلى دراسة الفلسفة ليتعلم طريقة عرض ما عاينه وكذلك للدفاع عن موقفه .

ولا يمكن الفصل بين فلسفة السهروردى وتصوفه فهما متصلان أشد الاتصال كما يظهر ذلك فى حكمة الإشراق .

الباب الخامس

النبوة والأحلام والتناسخ

الفصل الأول

نظريته فى النبوة والأحلام

موضوع الرؤيا واتصاله بالنبوة ثم تفسير الرؤيا والتعبير عنها لا يرجع إلى العصر الإسلامى فحسب بل لقد شاع تفسير الأحلام والتنبؤ بالغيب عند الشرقيين عامة ، ثم تناوله فلاسفة اليونان وقد أورد القرآن نصوصا تؤيد قيام الوحى فى أبسط صوره على المنامات الصادقة أى الرؤيا الصادقة (حلم إبراهيم) .

ويعترف أهل الشرع بحقيقة الرؤيا فى حالتى النوم واليقظة ، وأن نفس الإنسان تخرج عن البدن فى حالة النوم فتشاهد العالم ، وترى الملكوت على حسب صفاته . والفلاسفة كالفارابى وابن سينا يرون أن الحواس تتعطل عن العمل عند النوم وتتجه النفس إلى ما وراء الحس فتتصل باللوح المحفوظ ، أو بالعقل الفعال ، فتدرك ما يخصها من مغيبات ، وهذا إذا كانت الرؤيا جزئية لا يعوزها التعبير ، أما إذا كانت كلية ألبسها الحس المشترك ثوبا حسيا ، فالحس المشترك، يعاونه الخيال ، هو الذى يترجم عن الرؤيا الصادقة [١] . ويرى الصوفية وأتباع

(١) يرى الفارابى أن النفس تتصل بالعقل الفعال لتتطلع على المغيبات ، ويكون الاتصال عن طريق المخيلة فى المنام ، وإذا قويت المخيلة كان الاتصال فى حالة اليقظة كما هو الحال عند الأنبياء . أما ابن سينا فيرى أن المغيبات منقوشة فى لوح محفوظ بما فى ذلك الماضى والحاضر والمستقبل ؛ والنفس إذا نشطت مخيلتها استطاعت قراءة هذا اللوح والاطلاع على المغيبات فى حالة النوم ، أما إذا قويت فإنها تطلع عليها فى حالة اليقظة وهذه مرتبة النبوة .

وحدة الوجود منهم على الخصوص أن اتصال العبد بالله لا يتم إلا بعد إفناء الحواس التى تعوق هذا الاتصال ، وحين يحصل هذا الإفناء يتحقق الوحى من الذات لنفسها ، فالحقيقة واحدة ، والوجود واحد فالوحى أو الرؤيا للنفس ليست شيئا يهبط عليها من خارج ، بل من ذاتها أى من باطن النفس ، ما دمنا قد قررنا أن الوجود واحد ، وأن الله هو الوجود كله ، وأن النفس هى الله متى أصبحت شاعرة بذاتها .

أما السهروردى وأتباعه فهم يرون أن النفس آية من عالم المجردات والمعقولات ، فهى تستطيع إدراك المدركات المجردة التى تكون من جنسها ، وذلك إذا تخلصت من العوائق والشواغل البدنية ، فالإنسان إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، إما بسبب النوم ، أو بسبب تعطلها لضعفها ، أو فى حالة مجاهدته ورياضته للارتفاع بنفسه عن كدورات الحس ، فإنه قد يصل إلى الاطلاع على أمور غيبية [١] وذلك أن هذه المجاهدة وتلك الرياضة النفسية التى تخرج منها الإرادة قوية مسيطرة ، تعمل على رفع حجب الحس والضغط على قوى البدن ، وهذا فيما يختص بالعاديين من الناس .

أما الأنبياء فإن لهم فى النفس قوة أصلية أو فطرية ، وهذه القوة تمكنهم من الاتصال بالعالم العلوى ، مع اشتغالهم بالبدن ، وذلك لأنهم يستطيعون اكتشاف العلم الغيبى فى حالة اليقظة . والشرط الأول فى النبوة أن يكون النبى مأمورا من السماء بإصلاح النوع ، وتحصل له العلوم من غير تعلم بشرى ، بل بالاتصال بالعقل الفعال . والأنبياء قادرون على إحداث الزلازل والإنذار بالمغيبات ، وكذلك اختلاف ميول الناس واحتياجهم إلى قوانين تنظم حياتهم ، اقتضى وجود الشارع بينهم ولا بد من تخصصه بآيات تدل على أنه من عند ربه .

« واعلم أن الشرط الأول فى النبوة ، أن يكون مأموراً من السماء بإصلاح

(١) هياكل النور — الهيكل السابع .

النوع ... ومما يتعلق برتبتهم حصول العلوم أكثرها من غير تعلم بشرى ... وشدة الاتصال بالعقل الفعال ، وأيضا طاعة هيولى العالم لهم بما أرادوا من الزلازل والخسف والتحريكات والتسكينات ... وأيضا لهم الإنذار بالمغيبات والأمور الجزئية الواقعة ، إما فى الماضى أو فى المستقبل ... والأول هو العمدة وغيره من الخصال الثلاثة قد تجتمع فى إخوان التجريد ... ، [1] .

ومعنى ذلك أن الشرط الأول فى صحة النبوة هو الأمر الإلهى ، ودليل هذا الأمر هو التخصص بمعجزات تدل عليه ، وهذه المعجزات سببها وجود قوة إلهية فى نفس النبى تكون كأنها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة بدنها لها ، إذ أن العناصر تطيع المجردات . فإذا ازدادت النفس فى التجرد والتشبه بالمبادىء ازدادت قوة .

، فما ظنك بنفس طربت باستهزاز علوى ، واستضاءت بنور ربها ؟ فحركت ما عجز عنه النوع ، وقد اتصلت على « الأفق المبين [2] » . . . . « بذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم آمين [3] » [4] .

هذا ما يذكره فى التلويحات ولكنه يلحق بالأنبياء قوة أصلية فطرية فى نفوسهم (وذلك فى الهياكل) . ويورد ابن تيمية ما أورده السهروردى من ضرورة النبوة للخلق ، وهو يذكر أن القوى التى يضيفها الفلاسفة للنبى هى : (١) قدرة عقلية ينال بها العلم من غير تعلم . (٢) قوة خيالية يرى فيها الأمور الغيبية كما يراها النائم . (٣) قوة تؤثر فى العالم .

، ولما كانت هذه القوى توجد لخلق كثير ، لذلك كانت النبوة مكتسبة ، ولذلك أيضا طلب كثيرون من الفلاسفة النبوة ، مثل السهروردى وابن سبعين ؛ وابن سينا وأتباعه يفضلون النبى على الولى والفيلسوف ، أما الفارابى فيفضل

---

(١) التلويحات المورد الرابع ـ التلويح الأول فى النبوات ص ٩٥ .

(٢) سورة التكوير آية ٢٣ (٣) سورة التكوير آية ٢٠ ، ٢١

(٤) التلويحات ص ٩٧

الفيلسوف على النبى ، وابن عربى يفضل الولى على النبى ، فالولى يأخذ علمه عن العقل وكذلك الملك المكلف بالوحى يأخذ علمه عن العقل ، ولما كان النبى يأخذ علمه عن الملك لذلك كان أقل فى المرتبة من الولى من حيث العلم ، [1] .

ويخطىء ابن تيمية فى هذا النص فيما ذكره عن السهروردى إذ أن الأخير ذكر أن للنبى قوة فطرية لا مكتسبة ، ثم أن السهروردى نفسه لم يعرف عنه أنه ادعى النبوة ، ولم يرد ذكر ادعائه النبوة فى التهم التى ألصقها به أكثر أعدائه تهجما عليه . وإذا فالنبى حائز على شرطين أمر إلهى ، وقوة فطرية فى نفسه تمكنه من الاتصال بالعالم العلوى مع اشتغاله بالبدن .

أما غير الأنبياء فقد تكون لنفوسهم قوة مكتسبة كملكة الأبرار والأولياء الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم . « وهم يطلعون على المغيبات [2] لأنه لاحجاب بين الأنوار الإسفهبذية الإنسانية ، وبين الأنوار الإسفهبذية الفلكية سوى شواغل الحس الظاهر والباطن ، فإذا تخلص النور الإسفهبذى تخلصت النفس إلى الأنوار الإسفهبذية للبرازخ العلوية ، واطلعت على النقوش التى فى البرازخ العلوية للكائنات ، فإن هذه الأنوار المدبرة الفلكية عالمة بجزئيات الكائنات وحركاتها [3] .

---

(١) راجع مجموعة الفتاوى لابن تيمية جـ ٥ ص ٩٣ طبعة القاهرة ١٩١١

(٢) طريقة تلقى الأمر الغيبى :

إدراك المغيبات يكون على أقسام . ١ ـ إما بالقراءة من أسطر مكتوبة . ٢ ـ أو بسماع صوت . ٣ ـ أو بمشاهدة صور الكائنات ، أو تخاطبهم صور حسنة ٤ ـ أو يرون مثلا معلقة .

والكاملون فى الحكمتين العملية والعلمية يقدرون على إيجاد مثل قائمة ، ويكون لها مظاهر فى هذا العالم ولهم مقام خاص يسمى (كن) . راجع كذلك المطارحات ص ٤٩٤ ـ ٤٩٥ . ويمكن أيضا مقارنة صور نزول الوحى على النبى (ص) بالصور التى يوردها السهروردى ، وهناك أوجه كثيرة للشبه .

(٣) حكمة الإشراق ص ٥٢٥ ـ مقالة خامسة فصل سادس .

ومعنى ذلك أن نفوس الكواكب بها نقوش الكائنات كلها ، وأن النفوس الإنسانية التى تصل إلى درجة تستطيع معها أن تطلع على حقائق الغيب وشئون المستقبل هى وحدها التى يمكن لها الاتصال بالعقول الفلكية المدبرة .

تفسير المشاهدة :

ولكن ما طبيعة هذه المشاهدة ؟ وكيف يتأتى للنفس أن تحظى بهذه المعرفة وأن تدرك تلك الصور ؟ وجواب ذلك أن الصور التى تدركها النفس فى النوم أو اليقظة أو فيما بينهما أى فى الحالة التى يكون الإنسان فيها لا نائما ولا يقظا ، تدرك النفس هذه الصور إما لاتصالها بعالم العقول الفلكية المدبرة أو بغير هذا الطريق ، وإن كان ذلك عن طريق الاتصال بهذه العقول ، فإن هذه الصور إما أن تكون كلية أو جزئية ؛ ثم إما أن تنطوى هذه الصور سريعا أى أن تتلاشى ، وإما أن تثبت . فإن ثبتت واستقرت وكانت كلية ، فإن المتخيلة ووظيفتها المحاكاة ، تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس ، وتظهرها فى صور جزئية أى أن دور المتخيلة ينحصر فى تشخيص الصورة الكلية وجعلها جزئية ، ثم يأتى دور الخيال إذ أن هذه الصورة الجزئية الواردة من المتخيلة تنطبع فى الخيال وتنتقل بعد ذلك إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة .

ويمكن أن نلخص هذه العملية فى أن النفس الإنسانية باتصالها بالنفوس الفلكية تشاهد صوراً كلية ، فتنطبع هذه الصور إن كانت ثابتة فى المتخيلة التى تجعل منها صوراً جزئية تناسب الحس وتحيلها على الخيال فتنطبع فيه ، وتنتقل هذه الصور الجزئية من الخيال إلى الحس المشترك فتصبح وكأنها ماثلة للحس الخارجى ، فتُشاهَد أى تُدْرَك كما لوكانت موضوعا للإدراك الحسى الخارجى ، ولكن ما هو الأساس الذى نقيس به صدق أو كذب هذه الرؤيا أو الصور الكلية ؟ لا شك أن حكم المتخيلة أو الخيال أو الحس المشترك لا يصلح أن يكون أساسا صحيحا يميز بين الصادق أو الكاذب من القضايا التى تعرض فى هذه العملية .

معيار الصدق والكذب :

هناك ثلاث حالات يمكن أن نجمعها فى حالتين: الحالة الأولى[1] هى حالة صدق الرؤيا والثانية كذبها :

أولا ـ حالة صدق الرؤيا : (أ) حالة التناسب اليقينى ، وفيها تكون الصورة الجزئية المشاهدة بعد العمليات السالفة شديدة الشبه والمناسبة بالمعنى الكلى الذى شاهدته النفس منتقشا فى عالم الأفلاك ، وفى هذه الحالة نرى أن الرؤيا تكون قوية غنية عن التعبير .

(ب) التناسب الظنى : وأما إذا كان هناك نوع من المناسبة بين الكلى المرئى والصورة الجزئية المشاهدة ، أى عدم انطباق الصورة الكلية على الصورة الجزئية تماما ، كما إذا رأت النفس عدوا وحاكته المتخيلة بحية أو ذئب ، أو رأت ملكا وحاكته بجبل عظيم . وفى هذه الحالة تكون الرؤيا صحيحة ولكنها تقتضى التأويل لإدراك حقيقة المناسبة بين الصور الخيالية والمعنى الأصلى .

ثانياً ـ حالة كذب الرؤيا : وهنا لا تكون هناك أى مناسبة بين المعانى الكلية وبين الصـــور الخيالية الجزئية ، فإن هذه الرؤيا تكون من قبيل أضغاث الأحلام .

وينطبق هذا فى حالة المعنى الكلى ، أما إذا كانت الصورة المرئية فى عالم الأفلاك جزئية ، فإن الحافظة تحفظها على حقيقتها ولا تتصرف فيها ،

(1) حكمة الإشراق . الفصل الخامس مقالة خامسة .

ولا تحاول المتخيلة محاكاتها وتشبيهها بغيرها . وأما إذا تدخلت المتخيلة وعملت على تبديل ما رأته النفس بمثال ، ثم بدلت هذا المثال بمثال آخر إلى أن تستيقظ النفس ، فإن استطعنا استعادة الأصل بضرب من التخيل ، كانت هذه رؤيا تفتقر إلى التعبير ، وإن كان غير ذلك فهى من قبيل أضغاث الأحلام .

ثالثاً - أسباب أحلام اليقظة والمنامات الكاذبة :

هذه الأحلام الكاذبة ما مصدرها ؟ وكيف نفسر وجودها ؟ علمنا أن النفس تتلق المغيبات فى حالتى اليقظة والنوم . ففى الحالة الأولى إما أن تكون النفس قوية لا يشغلها الحس أو البدن عن الاتصال بالمبادىء ونفوس الأفلاك ، وتكون المخيلة قوية بحيث تقوى على تصوير المعنى ، وحينذاك يقع للنفس فى اليقظة ما يقع للنائم فى المنامات ، وقد يكون وحيا صريحا لا يفتقر إلى التأويل ، ومنه ما ليس صريحا فيحتاج إلى التأويل ، أو يكون شبيها بالمنامات التى هى أضغاث أحلام إن أمعنت المتخيلة فى الانتقال والمحاكاة . وإما ألا تكون النفس قوية بل تكون منشغلة بالبدن ، مهتمة بمطالبه ومناماتها ، فى هذه الحالة تسمى أحلام اليقظة ، وهى تحدث لدى ضعاف العقول ، وهى دائما كاذبة .

وفى الحالة الثانية : أى فى حالة النوم ترجع المنامات أو الأحلام الكاذبة إلى :

١ - انتقال ما يدركه الإنسان فى حالة اليقظة من المحسوسات إلى الخيال وعند النوم ينتقل من الخيال إلى الحس المشترك ، أى أن موضوعات الإدراك الحسى فى حالة اليقظة تنتقل إلى الخيال الذى ينقلها إلى الحس المشترك فيشاهدها النائم على أنها حلم ، وهى من قبيل أضغاث الأحلام وهى ناتجة من تأثرها بالحواس الظاهرة أثناء عملها فى حالة اليقظة ، أى أن الإدراك الحسى لا ينتهى أثره

بانتهاء عملية الإدراك ذاتها بل تبقى الحواس متعلقة بالموضوع بعد غيابه .

٢ - أن المفكرة إذا ألفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم إلى الخيال ، ثم منه إلى الحس المشترك ، وهذه الصور لا يناظرها شىء فى الواقع، كتأليف صورة بها رأس حصان وجسم إنسان .

٣ - تغير الأمزجة حسب حالات النفس، وبذلك تتغير أفعال القوة المتخيلة بحسب تغير مزاج الروح الحاملة لها سواء غلب على المزاج الصفراوية أو البرودة أو السواد [1] .

٤ - وإذن فالرؤيا الصادقة تستند إلى أساس حقيقى وهى النقوش المرسومة فى البرازخ العلوية، والتى تتضمن الماضى والحاضر والمستقبل ، وحينما تتصل النفس بهذه البرازخ تطلع على الغيب ، ويتضمن هذا أن صور عالم الأفلاك لا بد وأن يتكرر حصولها فى عالم الأعيان ، أو فى عالمنا هذا حتى يصح القول بأن التنبؤ بالمستقبل على هذا الأساس له سند عينى أو خارجى .

ويتبع هذا أن هذه الصور واجبة التحقق فى عالم الأعيان ، أى واجبة التكرار على نسق وجودها فى عالم الأفلاك ، وليس هذا التكرار بمعنى أن المعدوم يعاد بل بمعنى عود الشبيه ، مثل إعادة الفصول كل سنة ، وقد ذكر القدماء أن للعالم أدواراً لا متناهية قيمة كل منها ستة وثلاثون ألفا وأربعمائة وخمسة وعشرون سنة . كل فترة من هذه تسمى دوراً إذا ما انتهى منها العالم انتقل إلى دور آخر وهكذا إلى مالا نهاية .

ويذكر فى المطارحات ، أن هذا المذهب للقدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين [أى الفرس] والهند وجميع الأقدمين من مصر ويونان وغيرهما [2] .

(١) واجع مقالة خامسة فصل خامس - حكمة الإشراق - ويؤيد هذا الرأى علماء النفس المحدثون - واجع « الأحلام » للدكتور توفيق الطويل ص ٧١ .

(٢) المطارحات ص ٤٩٣ .

وأن الحجة على ذلك هكذا ـ كلما كان فى الوجود شىء يعلم كل الكائنات المستقبلة على ترتيبها كالنفوس الفلكية أو ينتقش فيه كذلك كالأجرام الفلكية ، فتكرار كل ما يقع من الحوادث فى الأعيان على الوجه المذكور واجب ولكن المقدم حق فالتالى حق . وما دامت الحوادث ستتكرر فى الأعيان على ما سبق فمعنى هذا أن كل ما هو مرتسم فى عالم الأفلاك سيقع حتما فى وقت ما فى عالم الأعيان ، أى أن سلسلة الموجودات المترتبة متناهية ما دامت ستقع فى وقت معين .

« وإن كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث فى المستقبل مترتبة ، فإن كان كل واحد منها لابد وأن يقع وقتا ما ، فيأتى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه فتتناهى السلسلة وقد فرضت غير متناهية وهو محال » .

وهذا الوضع المثالى الذى يعرض لنا بصدد نظرية الأحلام والنبوة يفضى بنا إلى :

أولا ـ التسليم بعالم المثل فيه صور للموجودات . ثانيا ـ أن هذا العالم متناه وما يصدر عنه متناه .

وقد أشرنا حين الكلام عن الأنوار العقلية إلى لا نهائية الفيض ، وعدم توقف الأشعة الصادرة عن الأنوار ، وإلى أن هذه الأنوار العليا نفسها لامتناهية العدد ، أى أن المثل وما يصدر عنها لا تخضع للتحديد ، فكيف يجوز لنا أن نتكلم هنا عن عالم متناه وصدورات متناهية إلا أن يكون المراد باللاتناهى فى الحالة الأولى الغنى المطلق والوفرة الزائدة ، دون تطرق إلى اللاتناهى بالمعنى الفلسفى الدقيق .

الفصل الثانى

فى التناسخ

تعرضت الأديان القديمة لمشكلة التناسخ ، وآمن الهنود به إيمانا عميقا سيطر على حياتهم الدينية والعقلية ، ورتبوا له طقوسا وأدوارا وتأثر به الفرس والمصريون القدماء ، وأهل بابل ؛ وعرف عن الفيثاغورية قبولها للتناسخ . ويرجع انتشار الاعتقاد بالتناسخ فى العالم اليونانى القديم إلى النزعة الأورفية التى كانت تمثل الجانب الخفى فى الحياة العقلية عند اليونانيين ، فمن سحر إلى تنجيم إلى تناسخ ؛ واختلط هذا الجانب الروحى بالتراث اليونانى وتكونت الثقافة الهيلينية من هذا الاختلاط ، وقد عمل العرفانيون على ذيوع الاعتقاد بالتناسخ فى حقل انتشار الثقافة اليونانية لجماعات الأفلاطونية المحدثة وهى تؤمن بعقيدة التناسخ .

فما حقيقة هذه المشكلة ؟ يبدو أن فكرة الخطيئة الأولى كانت ذات تأثير بالغ الخطورة على التفكير الإنسانى ، فالإنسان الأول طرد من الجنة بعد اقترافه للخطيئة ؛ هذا الإنسان اعتبر كأنه موجود عقلى محض قبل ظهوره على وجه الأرض ، أما بعد الخطيئة فقد دنسه البدن ، أى أن اتصال النفس الإنسانية بالبدن هو ثمرة الخطيئة ، وأصبحت تصرفات النفس المتصلة بالبدن وسلوكها أميل إلى الشر لأن المحسوس أو المادى شر ، والشرور الإنسانية كلها مصدرها اتصال النفس بالبدن .

ولما كان البدن هو العنصر الشرير الذى يمسك بالنفس ويبعدها عن موطنها الأصلى وجب أن تحاول النفس التخلص منه لكى تعود نقية طاهرة .

كيف تتطهر النفس إذن من أرجاس البدن ؟ يجب أن تعاقب النفس وأن تمر بأدوار مختلفة ، تخرج بعدها خالصة من الشرور ، حتى تستطيع أن تصاحب الآلهة ؛

فقد تحل فى بدن حيوان أو نبات أو جماد ثم تنتقل بعد ذلك إلى آخر حتى تخلص من شرورها فتحيا بين النفوس المجردة الواصلة إلى جوار نور الأنوار . أى أننا نقف أمام مشكلة استلزمتها طبيعة ترقى النفس لوصولها إلى مصدرها الأول .

هكذا فهم السهروردى التناسخ ، وكذلك عرض له فى جميع كتبه إلا أنه كان قلقا مترددا فى تقرير موقف ثابت له ، فهو يعرض للتناسخ عند أصحاب المذاهب المختلفة ويذكر أن التناسخ على أنواع : من إنسان إلى حيوان أو من إنسان إلى نبات أو إلى جماد ، وقد يكون التناسخ عكسيا من الحيوان إلى الإنسان أو قد يكون فى دائرة النوع الواحد ، فمن بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر أو من بدن فرس إلى بدن فرس آخر (١)

ثم يذكر أن الشرقيين من حكماء الفرس والهند والصين واليونان كانوا على هذا الرأى ، ولكن أرسطو عارض قضية التناسخ وهاجمها مهاجمة عنيفة فى نقده لأفلاطون والفيثاغورية وجاء الإسلاميون فأقرها كثرة منهم ودللوا على دعواهم بآيات قرآنية كقوله تعالى : « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها » (٢) وقوله تعالى « وكلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها » (٣) وقوله تعالى « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين » (٤) .
ثم يصل بعد عرض هذه الآراء المختلفة فى التناسخ إلى القول بأنهم كلهم متفقون فى ضرورة خلاص النفوس الطاهرة من ظلمات البدن « وصفى أكثر الحكماء إلى هذا ، إلا أن الجميع متفقون على ضرورة خلاص الأنوار المدبرة الطاهرة

(١) ويرى الدوانى شارح هياكل النور ص ٦٣ (مخطوط) أن التناسخ ينقسم إلى نسخ (من إنسان إلى إنسان) ومسخ (من إنسان إلى حيوان) وفسخ (من إنسان إلى نبات) ورسخ (من إنسان إلى جماد) .

(٢) سورة النساء آية ٥٩ (٣) سورة السجدة آية ٢٠ (٤) سورة التين آية ٤ — ٥

إلى عالم النور دون النقل ؛ لأنه إنما كان للتطهير وقد حصل » (١) .

ثم يعود فيعرض رأيه ولكن فى غير وضوح قائلا « ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراق ، واعلم أن النور المجرد لا يتصور عليه العدم بعد فناء صيصته ، فإن النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه وإلا ما وجد ، ولا يبطله موجبه وهو النور القاهر فإنه لا يتغير ، ثم الشىء كيف يبطل لازم ذاته بذاته ، ثم أن النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه مع وجوبه ، ودوامه بدوامه ؟ والأنوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل أو مكان لتقدسها عنهما وليست حالة فى الغواسق ليشترط فيها وليس مبدأ المدبرات هنا بمتغير ، فلا تكون هى كتعلقات حصلت من أحوال المدبر وحده ، أو مع غيره كالصقاليات فإنها مشروطة بشهود الحس الباصر ، ونسبة غير النفس الفاعلية إلى مالها كالمحل ، كالنقوش كانت منه . فإذا بطل حال المبدء بطلت ، فالنور المجرد موجبه دايم فيدوم وموت البرزخ إنما هو بطلان مزاجه . » (٢)

والذى يريد أن يعرضه فى هذا النص ، تأكيده عدم فناء النور المجرد بعد فناء الجسد ، وذلك لأن وجوده يستند إلى ضرورة موجده ، ثم شىء آخر وهو أن تطهير النفس لا يقتضى النقل أى انتقال الجسد مع النفس إذ الجسد يتلاشى ، أما النفس فإنها تخضع لطريق به مراتب حسب درجة تطهرها فى حياتها مع الجسد .

لنتساءل بعد هذا عن مصير النفس بعد المفارقة ؟ هل تلحق النفس مباشرة بعالم العقول لتحيا مع الأنوار ؟ أم أنها تمر على أدوار مختلفة تتطهر فيها مما قارفته من شر فى حياتها مع الجسد ؟ .

(١) حكمة الإشراق — القسم الثانى — المقالة الخامسة — الفصل الأول فى التناسخ فقرة ٢٣٥ ص ٢٢٢ طبعة باريس .

(٢) مصدر السابق فقرة ٢٣٥ — ٢٣٦

يجب علينا أن نعرف أولا درجة النفس ومبلغها من التطهر . « فالنفس إما أن تكون كاملة فى الحكمتين العملية والعلمية ، أو متوسطة فيهما ، أو كاملة فى العملية دون العلمية ، أو فى العلمية دون العملية أو ناقصة فيهما . والضرب الأول من النفوس هو الكامل فى السعادة . وأما الثانى والثالث والرابع فمن المتوسطين فى السعادة ، وأما الخامس فهو من أصحاب الشقاوة الكاملة . » .

وطريق خلاص النفوس وتطهرها من آثار الجسد يتعلق بهذه المراتب تعلقاً أساسيا ، إذ أن هؤلاء الكاملين الذين مارسوا الحكمتين العملية والعلمية يصلون إلى عالم الأنوار المجردة [illegible] ما هؤلاء المتوسطين فى مرتبة الـ[illegible] فهم يرتقون إلى عالم المثل المعلقة ، ولا يجب أن نخلط بين هذه المثل والمثل الأفلاطونية . « والمعلقة قسمان : ظلمانية للأشقياء ومستنيرة للسعداء . وفى المثل المعلقة (١) تبقى نفوس الذين حق عليهم العذاب والذين كتب عليهم نسخ أبدانهم ؛ هذا إن صحت قضية التناسخ » .

هذا ما يذكره فى حكمة الإشراق وهو إذن لا يقبل أو يرفض التناسخ مع أنه فى كتبه الأخرى مثل التلويحات واللمحات والمطارحات يهاجم التناسخ هجوما عنيفا ويهدم دعاوى القائلين به من الهند والفرس واليونان .

فقد جاء فى التلويحات « أن البدن إذا حصل له مزاج استحق به من الواهب نفسا فإذا قارنته النفس المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان ، ولا يعلم الإنسان لبدنه إلا نفسا واحدة لا غير » (٢) .

وهو يردد الحجة نفسها فى المطارحات (٣) ويقرر امتناع حلول نفسين فى بدن واحد .

(١) راجع الفقرة السادسة من الفصل السادس ، الباب الثانى ، القسم الثانى من هذا البحث

(٢) التلويحات ص ٨١

(٣) المطارحات ص ٤٩٩ — ٥٠٠

وكذلك فى اللمحات حيث يذكر « التناسخ محال ، فإن النفس لو انتقل تصرفها إلى جرم عنصرى كان لصلاح مزاجه لتصرف النفس ، وإلا ما فارقت هيكلها فيستحق المزاج لنفس ، تفيض عليه من العقل الفعال ، فكأن للحيوان الواحد نفسين : المستنسخة ، والفايضة ، وهذا محال » (١) .

ويلاحظ أن هذه الحجة هى نفسها التى يوردها ابن سينا (٢) . فإذا فرضنا نفسا تناسختها أبدان ، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفسا تحدث له وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا .

وفى هياكل (٣) النور نجد السهروردى يقف موقفا وسطا هو أقرب إلى القبول المستتر لفكرة التناسخ فهو يقول : « فالنفس ما دامت مشتغلة بهذا البدن لا تتألم بالرذائل ولا تتلذذ بالفضائل لسكر الطبيعة ، فإذا فارقت تتعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهيئة الردية الظلمانية ، والشوق إلى عالم الحس ، سلبت قواهم ، لا عين باصرة ولا أذن سامعة ، ينقطع عنها ضوء عالم الحس ولا يصل إليها نور القدس ، حيارى فى الظلمات فانقطع عنها النوران » .

وهذا الوصف لمصير النفس بعد المفارقة وإن كان لا يشير صراحة إلى المثل المعلقة أو إلى التناسخ إلا أننا نستشف منه ميلا إلى التسليم بتعذيب الأشقياء وهذا لا يتم إلا فى عالم المثل المعلقة كما ذكر فى حكمة الإشراق ، ثم كيف يكون التعذيب ؟ ما هى الصور التى يتخذها ؟

ربما كان التناسخ يفسر ذلك وربما قصد التعذيب الدينى فى النار الحسية — وموضعها المثل المعلقة — على ما أوردته النصوص الدينية . على أنه ربما أراد

(١) اللمحات ، اللمحة الثانية من المورد الخامس من ما بعد الطبيعة — مخطوط .

(٢) النجاة لابن سينا ص ١٨٩

(٣) هياكل النور — الهيكل السادس

بهذا النص تمهيدا لعرض قضية التناسخ فى حكمة الإشراق حيث يقف موقفا قلقا كما أشرنا قائلا «سواء أكان النقل أى التناسخ حقا أو باطلا فإن الحجج على طرفى النقيض فيه ضعيفة» . ومعنى هذا أنه يتخذ موقف الشاك المتحير الذى لا يدرى أى رأى يقبل . وأكبر الظن أن الذى دفعه إلى اتخاذ هذا الموقف الجديد بصدد قضية التناسخ عاملان .

أولها عقلى وثانيهما نقلى ؛ أما الدافع العقلى فهو ضرورة تقرير طريق للخلاص يكون عاما للسعداء والأشقياء ، وكيف يستطيع الأشقياء الذين تردت نفوسهم فى الشرور وانغمسوا فى الظلمات ، كيف يستطيع هؤلاء أن يتطهروا ؟ إنهم لن يستطيعوا التحرر من آثار الجسد وشروره بقوتهم الذاتية لغلبة الحس ونوازعه على النفس وقواها الفاضلة ، فيجب إذن أن يهبطوا إلى المستوى الذى هبطت إليه النفس تحت تأثير البدن ، ثم تتدرج النفس فى الترقى بذاتها مع أبدان النفوس الأدنى منها (نبات وحيوان) حتى تتطهر وتسلك سبيل السعداء ، هذا هو التبرير العقلى لقبوله فكرة التناسخ .

أما الدافع النقلى فهو أن السهروردى واقع تحت تأثير التراث الهلينى المتأثر بالفكر الشرقى القديم الذى يتضمن حكمة الفرس واليونان والبابليين والمصريين القدماء ، وهؤلاء كلهم يقبلون التناسخ على أنه مرحلة تطهير لازمة لخلاص النفوس من آثار عالم المادة والظلمات .

مصـــادر البحث

المصادر العربية

ابن أبى جمهور : المجلى
ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء.
ابن تيمية : مجموعة الفتاوى ، جـ ٥ ، ص ٩٣ ، القاهرة سنة ١٩١١ م
ابن حزم : الفصل
ابن خلكان : وفيات الأعيان
ابن سينا : النجاة ، الإشارات ، حى بن يقظان ، مقامات العارفين
ابن شداد : سيرة صلاح الدين
ابن الصباح : درة الأسرار
ابن عربى : فصوص الحكم ، الفتوحات المكية
ابن العماد : شذرات الذهب
ابن الملقن : العقد المذهب
ابن ميمون : دلالة الحائرين
ابن النديم : الفهرست
أبو بكر : طبقات الشافعية (المصنف متوفى سنة ١٠١٤هـ)
أبو حبيب بن أبى بكر بن جعفر : طبقات الفقهاء والعباد والزهاد ـ مخطوط ـ تاريخ ٧١٦٢ح دار الكتب بالقاهرة
أبو ريان : نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردى ، مجلة الثقافة
» : هياكل النور

أبو شامة المقدسى : الروضتين
أبو طالب المكى : قوت القلوب
أبو الفرج الإصفهانى : الأغانى
إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا
الأشعرى : مقالات
البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة
توفيق الطويل (الدكتور) : الأحلام
التونسى : قوانين حكمة الإشراق إلى كل الصوفية بجميع الآفاق
الجيلى : الإنسان الكامل
الجرجانى : التعريفات
حاجى خليفة : كشف الظنون ـ طبعة فلوجل
دونالدسون : عقيدة الشيعة
ديبور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام
ديتريش : أثولوجيا أرسطاليس
الرازى : مقالات نشرها بول كراوس
ريتر : تقديسات الشيخ الشهير (مخطوط)
سبط بن الجوزى : مرآة الزمان
السراج : اللمع
الشهرزورى : تواريخ الحكماء ـ نزهة الأرواح وروضة الأفراح
الشهرستانى : الملل والنحل
الشيرازى (صدر الدين) : الأسفار الأربعة

عبد الرحمن بدوى : الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى
العطار : تذكرة الأولياء
الغزالى : مشكاة الأنوار
القزوينى : آثار البلاد
القشيرى : الرسالة القشيرية
قصاب باشى زاده : رسالة فى المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة (مخطوط ٥٩م مجاميع ، دار الكتب بالقاهرة)
« « « : رسالة فى أحوال الإشراقيين (مخطوط ٥٩ م مجـ :ار الكتب بالقاهرة)
القفطى : أخبار الحكماء
المسعودى : الإشراف والتنبيه
المقريزى : الخطط
ملاصدرا : شرح الهداية ، طهران
الملطى : التنبيه
النبهانى : جامع كرامات الأولياء
نلليتو : التراث اليونانى (مقالة عن الحكمة الشرقية ، ترجمها بدوى)
النوبختى : فرق الشيعة
الهجويرى : كشف المحجوب
ياقوت : معجم الأدباء
اليافعى : مرآة الجنان ـ ج ٣
يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية
« « : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط
المؤلف مجهول : المثل العقلية الأفلاطونية

المصادر الأجنبية

Affifi : The Mystical philosophy of Mohy El-Din Ibn Arabi.

Ahlwardt : Arab. Schrief, in Berlin.

Amari : Ibn Sabéen, Journal Asiatique Tome I, 1853, p. 240 - 275.

Armstrong : The structure of the Intelligible universe in Plotinus.

Asin, P. : Abenmassara, E. I.

Berg, van den : Suhrawardi E I.

Berkley : Theory of Vision.

Bouchetti : La philosophie du Manichéisme, Dict. des Sciences Phil. p. 1033.

Bradley : Appearance and Reality.

Brehier E. : La vie de Plotin. Histoire de la philosophie, T. I Plotin.

Brocklman : Geschichte der arabischen Literatur.

Browne : Literary History of Persia.

Cahen, Claude : Bulletin d'Études Orientales, Inst. Français de Damas.

Casartelly : La philosophie Religieuse du Mazdeisme.

Corbin : Recherches Philosophiques, 1933. Suhrawardi d'Alep.

Corbin et P. Kraus : Le bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique, Juillet - Sept. 1935.

Corbin et P. Kraus : Suhra. d'Alep (Publication de la Société des Études Iraniennes n. 19, Paris 1939).

« : Opéra Metaphysica et Mystica, Volumen Primum.

« : Revue Hermes, 3eme série III, 1939 Epître de la modulation du Simorgh et Epître de la langue des fourmis

Cumont : Recherches sur le manicheisme.

Darmesteter, J. : Tr. Zend Avesta, Paris 1892.

Dies, Auguste : Platon.

Donaldson : Shîism.

Drower : Mandaeans of Iraq and Iran.

E. I., E. R. E., E. B. : Avesta Dualism (Persian) Zoroaster, Mancheans, Mazdakites

Erdman : History of Philosophy, vol. I P. 33

E. R. E. : Gnosticism, Hermes.

Gilson : Les sources greco - romaines de l'Augustinisme Avicennisant, Archives doctrinales.

Gobineau : La Philosophie et les Religions dans l'Asie Centrale, Vol. I.

Horten : Ishrakyoun E. I.

Ing : Enneads, Tr.

Ing : The Philosophy of Plotisius.

Iqbal : Development of Metaphysics in Persia.

Jackson : Zoroastrian Studies, New York, 1928.

Jurgi : Illumination in Islamic Mysticism.

Khattak Spies : Three Treaties on Mysticism.

Kraus Paul : Les Controverses de Fakhr al Dîn al Razi, Bulletin de l' Institut d' Egypte.

ج ١٩ — سنة ١٩٣٧ — ص ١٩٤ .

Lewis, Bernard : Origin of Ismaïlism.

Madkour : La place d' Alfarabi.

Malebranche : La Recherche de la Vérité.

Marquette, Jack de : An Introduction to Comparative Mysticism.

Massignon : La passion d' Al - Hallag.

« : Recueils de Textes inédits.

« : Karmites, E. I.

Nicholson : Studies in Islamic Mysticism.

Nyberg : Cosmologie mazdéene, Journal Asiatique.

Plessner : Suhraward (E. I.)

Ritter : Der Islam, 1937.

Ross : Aristotle.

Shirazi (Sadr El - Din), E. I.

Siegel, Alfred von : Der Islam, p. 292.

Smith, M. : History of Mysticism in the Middle East.

Sykes : History of Persia.

Underhill : Mysticism.

Vaux, Carra de : Avicenne.

« : La Philosophie Illuminative chez Suhr. d'Alep, Journal Asiatique, 1902

Whittaker : Neoplatonism.

Zeller : History of Greek Philosophy.

استدراك

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٢	٢	الجبلي	الجيلي
١٤	١١	»	»
٤٠	١٩	نصوص	فصوص
٤١	هامش ١	Déemon	Démon
٦٤	٩	ثمائية	ثنائية
٦٥	١٠	جورديان	جودريان
٦٦	٢	ونميز	وتميز
٦٧	١٥	عما يؤيد معه	عما يؤيد
٦٩	هامش ٢	أصوص	فصوص
٧٤	١٦	أرسطوا	أرسطو
٨٤	٤	الرديني	الرويني
٩٢	٨	وجهه	وجه
١٠٠	١	ليجرّدها	ليجرّها
١٠٠	بالهامش ١	ص ٩٩ من طبعة فورجيه	ص ١٩٩
١٠٦	١	يضيف في	يضيف إلى
١١١	هامش	Sahrawardi	Suhrawardi
١١٦	١٠	نقيض النور	نقيضاً للنور
١١٧	٥	من كذلك يطاق إلى غاسق	وكذلك يسمى العرض الظلماني ، هيئة ظلمانية ، (١) والجوهر المظلم ، جوهرا غاسقا ،
١١٧	٧	استضائته	استضاءته

الصفحة	السطر	خطأ	صواب
١١٧	١٠	لا يؤثر النور لازمه أو فارقة	ـ لازمه أو فارقه ـ
١١٨	بالهامش	يمكن التمييز لا عن طريق	يمكن التمييز بينها لا عن طريق
١٢٠	١ إلى ٣		ترفع العبارة من : أى أن الاختلاف فى الكم إلى وهو مقولة تنطبق على المادى
١٢٠	هامش ١	يجمع	بجميع
١٣٠	١	ينظر	ننظر
١٣٠	٣	نفس	نفى
١٣٣	١٥	باللازم و (الأشياء)	اللازم (الأشياء)
١٤٠	٣	آحر	آخر
١٤١	الهامش	الفيوم	القيوم
١٤٣	٣	بدوام البنـّاء بعد تشييد البناء له	بدوام البناء بعد تشييد البنـّاء له
١٤٤	٧	تحت	ثمت
١٤٦	١٥	ملا بد	فلا بد
١٥٠	٢	اسفنذارمذ	اسفندرامذ
١٥٤	١٢	الأفراد المدبرة	الأنوار المدبرة
١٧١	١٩	تعلم	نعلم
٢٠٥	بالهامشين	حكمة إشراقية	حكمة الإشراق
٢١٦	الهامش	٣٥٢	٣٥٣

فهرس

سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التى ظهرت فى هذه السلسلة :

١ ـ المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى ، مع مقدمة مستفيضة فى منطق التصوف (الطبعة الثانية : مزيدة ومنقحة) — للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

٢ ـ فلسفة ابن طفيل ورسالة « حى بن يقظان » للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

٣ ـ الفيلسوف المفترى عليه ، ابن رشد ، . . للأستاذ الدكتور محمود قاسم

٤ ـ التصوف عند ابن سينا . . . . للأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

٥ ـ التفكير الفلسفى فى الإسلام . . . . . . الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود

٦ ـ مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام . . . . للأستاذ الدكتور محمود قاسم

٧ ـ جمال الدين الأفغانى ، حياته وفلسفته . . . للأستاذ الدكتور محمود قاسم

٨ ـ الإسلام بين أمسه وغده . . . . للأستاذ الدكتور محمود قاسم

٩ ـ كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستانى : القسم الأول — تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران

١٠ ـ كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستانى : القسم الثانى — تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران

١١ ـ أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى — الدكتور محمد على أبو ريان

